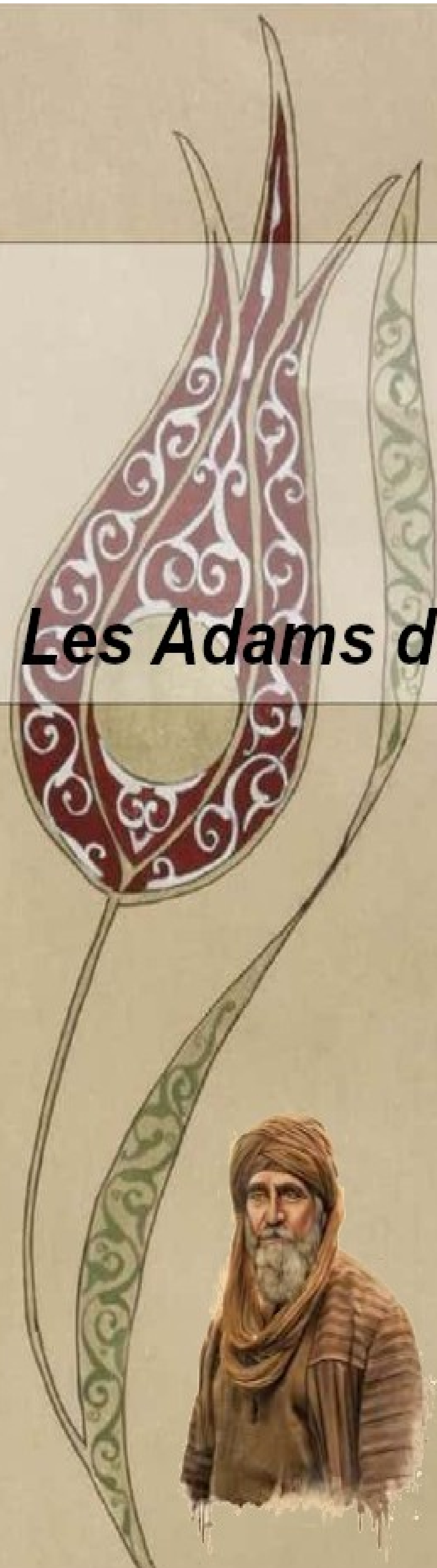
Gregory Vandamme

# Les Adams d'Ibn ʿArabī



# Les Adams d'Ibn ʿArabī

(Adamii lui Ibn ʿArabī)

de

**Gregory Vandamme**

Această lucrare este dedicată tuturor celor fără de care ea nu ar fi văzut lumina zilei: Moulay Mounir, pentru că mi-a dat gustul pentru studiul sufismului și fără de care nimic din toate acestea nu ar fi început. Mentorul meu, Cécile Bonmariagc, pentru că mi-a dat ideea nebunească de a lucra asupra lui Ibn Arabī, dar mai ales pentru timpul și îndrumarea sa amabilă în fiecare etapă a cercetării: de la lectura în arabă la scrierea în franceză, prin înțelegerea textelor și a conceptelor și prin discuții digresive fascinante. Marion, pentru ajutorul său neprețuit și meticulos și, mai ales, pentru că a fost de neînlocuit în momentele finale. Charlotte, pentru că m-a sprijinit pe tot parcursul studiilor mele. Tuturor, și celor care m-au inspirat, ajutat și încurajat în atât de multe feluri, dar ar fi prea lung să le menționez pe toate aici: "Vă mulțumesc!



# Introducere

Islamul se află, fără îndoială, în centrul dezbaterilor sociale de la începutul secolului XXI. Fie prin atrocitățile comise de grupuri sau indivizi care se revendică de la această religie, fie prin cererile de cetățenie formulate de europenii de confesiune musulmană, tensiunile dintre paradigmele modernității și cele ale revelației coranice sunt aduse în permanență în prim-planul mass-media și al politicii. Prins între identitățile rigide ale musulmanilor și islamofobii, islamul este forțat să se dezvăluie, să se definească și chiar să se inventeze pe sine.

De fapt, de când procesul de secularizare a început în Occident și apoi s-a răspândit în lumea globalizată, probabil că nu a întâmpinat niciodată o rezistență atât de aprigă din partea religioșilor ca cea a islamului. În centrul acestui proces de secularizare se află, potrivit lui Gauchet, două erori majore care trebuie evitate: "*cea care constă în a concluziona din existența acestui nucleu subiectiv că funcția religioasă este permanentă sau neschimbătoare*"[1] și "*cea care constă în a trage din declinul incontestabil al rolului religiei în societățile noastre certitudinea dispariției fără urmă a acesteia*". În opinia sa, religia rămâne, prin urmare, în mod necesar, un "important focar de invenție culturală în societatea contemporană"[2]. Într-adevăr, această nevoie de creativitate este resimțită acut în cadrul islamului, atât în rândul musulmanilor din Europa, cât și în țările de cultură islamică, cele mai multe dintre acestea fiind agitate de mișcări reformiste de tot felul de peste un secol.

Astfel, în centrul întrebărilor legate de locul islamului în societățile contemporane, găsim invariabil tensiunea dintre Legea revelată și adaptările cerute de modernitate. Prin urmare, capacitatea de interpretare și de creativitate pare să fie una dintre provocările majore cu care se confruntă religia la începutul secolului XXI, când domnia globalizării ridică inevitabil problema conviețuirii și a adaptării. Cu toate acestea, trebuie spus că resursele culturale și academice actuale sunt în mare măsură insuficiente pentru a oferi instrumentele necesare pentru o abordare solidă, aprofundată și dinamică a islamului și a tradiției islamice. Scopul acestui studiu, deși poate părea la prima vedere îndepărtat de astfel de considerații, se dorește totuși o modestă contribuție la acest efort.

## À: De ce să studiezi Ibn Arabī astăzi?

Gândirea lui Muhy l-Din Ibn Arabī (560/1165 - 638/I240)[3] are cu siguranță un rol deosebit în acest context. În afară de faptul că este unul dintre cei mai prolifici autori din istoria lumii arabo-musulmane, cu peste trei sute de lucrări care îi sunt atribuite[4], personalitatea și opera sa extraordinară - care i-au adus porecla de *Shaykh al-akbar* ("cel mai mare dintre maeștri") - continuă să stârnească atât admirație, cât și controverse de aproape opt secole. În timp ce unii susțin că este "cel mai influent gânditor din a doua jumătate a istoriei islamului"[5], pasiunea cu care a fost

1 Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde.* Paris, Gallimard, 1985. p. 292-293.

2 *Ibid.,* p. 293.

3 Pe lângă articolul din El 2 al lui Ahmed Ateș (care nu mai este foarte actual și conține chiar câteva erori), o succintă dar foarte bogată prezentare biografică și doctrinară este oferită de Claude ADDAS, *Ibn Arabî et le voyage sans retour* (Sagesses, 114), Paris, Points, 1996. O excelentă introducere este oferită, de asemenea, de William C. CHITTICK, *Ibn Arabi: heir to theprophets* (Makers of the Muslim world), Oxford, Oneworld, 2005. Acești doi autori au realizat, de asemenea, ceea ce rămâne de departe cea mai bună biografie științifică de până acum (Claude ADDAS, *Ibn Arabï, ou la quête du soufre rouge* (Bibliothèque des Sciences Humaines), Paris, Gallimard, 1989) și cele mai bune rezumate doctrinare (William C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany, State University of New-York Press, 1989; și *The self-disclosure of God: principles of Ibn al-Arabirs cosmology* (SUNY series in Islam), Albany, State University of New-York Press, 1998). Ar trebui să menționăm, de asemenea, excelenta sinteză realizată de James Winston MORRIS, *The Reflective Heart. Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations*, Louisville, Fons Vitae, 2005.

4 A se vedea Osman YAHIA, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabï: étude critique*, 2 t., Damascus, Institut français de Damas, 1964, care enumeră un total de 846 de lucrări, dintre care unele sunt duplicate și altele atribuite în mod greșit. Vom indica prin R.G. numărul atribuit în acest catalog operelor lui Ibn 'Arabï pe care le vom cita. Aceasta este, de asemenea, nomenclatura utilizată de cea mai cuprinzătoare și actualizată bază de date privind operele sale și mansucrările enumerate: *The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society Archive Project*, Oxford, online (acces limitat la abonați, la cerere): http ://archive.ibnarabisociety.org/wordpress_mias archive (accesat la 22 iulie 2016).

5 William C. CHITTICK, Ibn 'Arabï, în Seyyed Hossein NASR et Oliver LEAMAN (ed.), History of Islamic

comentată opera sa, atât de către admiratorii, cât și de către detractorii săi, a făcut din Ibn Arabī un fel de arbitru în ciuda lui însuși, atât de necesar li s-a părut cercetătorilor islamici și reprezentanților sufismului (*tasawwuf*) să se situeze în raport cu el[6]. Originalitatea gândirii sale constă cu siguranță în faptul că este "atât intens fidel tradiției, cât și extrem de inovator"[7]. Ibn Arabī a dezvoltat o abordare eclectică a revelației coranice și a științelor islamice, într-un stil special de scriere care era deopotrivă scrupulos ancorat în litera coranică și în tradiția Hadith[8], utilizând în același timp "metode discursive inedite" care i-au permis să abordeze conținutul *Coranului* și al *Sunnei* într-un mod original și mereu reînnoit[9].

Astfel, scrierile lui *Shaykh al-akbar* sunt în întregime impregnate de textul coranic, la care se referă din belșug, atât prin citate, cât și prin aluzii, al căror sens nu devine evident decât pentru cititorii care cunosc asiduu cartea sfântă: "*Tot ceea ce am spus, în adunare și în scrierile noastre, provine exclusiv din Prezența spirituală (**hadra**) a Coranului și a comorilor sale*"[10]. Am putea considera, așadar - deși scrierea sa trece cu voioșie de la proza dialectică la registrul poetic în cadrul aceluiași text - că întreaga sa operă este o imensă exegeză a *Coranului*. În acest sens, celebrul său comentariu în șaizeci și patru de volume[11], care a dispărut astăzi, nu s-ar găsi nicăieri altundeva decât împrăștiat în scrierile sale.

Cu toate acestea, abordarea exegetică a lui Ibn Arabī nu aparține nici genului *tafsïr* (comentariu explicativ bazat în principal pe lexicografie, gramatică și istorie tradițională), nici celui de *ta 'wïl* (comentariu speculativ și alegoric), Mai degrabă, el urmărește să ofere *ishàrât* ("indicații", "aluzii") la "sensuri neobservate"[12], acordând în același timp o atenție meticuloasă formei aparente a textului, pentru a "ține cont de fiecare cuvânt și de fiecare tăcere a lui Dumnezeu"[13]. Astfel, el și-a construit calea interpretativă prin toate dogmele teologice standard ale timpului său, pentru a dezvolta o "viziune cuprinzătoare și inclusivă a realității"[14]. De fapt, Ibn Arabī s-a străduit să

Philosophy (Routledge History of World Philosophies, 1), London-New York, Routledge, 2007, p. 497-498.

6 Pentru un rezumat al acestor controverse, a se vedea Alexander KNYSH, *Ibn Arabi in the later Islamic tradition: the making of a polemical image in medieval Islam*, Albany, State University of New York Press, 1999; și Michel CHODKIEWICZ, *Le procès posthume dlbn Arabï*, în Frederick DE JONG și Bernd RADTKE (eds.), *Islamic mysticism contested: thirteen centuries of controversies and polemics* (Islamic history and civilization: Studies and texts, 29, Leiden, Brill, 1999), pp. 93-123.

7 W. C. CHITTICK, *Ibn 'Arabï,* p. 497-498.

8 În ceea ce privește relația sa intimă cu Coranul, a se vedea în special capitolul III din Michel CHODKIEWICZ, *Un océan sans rivage : Ibn Arabï, le livre et la loi* (La librairie du XXIe siècle), Paris, Seuil, 1992, pp. 81-103 și James Winston MORRIS, Ibn l'Arabi's "esotericism" în Studia Islamica, 71 (1990), pp. 37-64. În ceea ce privește relația sa cu Hadith, cf. Denis GRIL, *Le Hadith dans l'œuvre d'Ibn Arabï ou la chaîne ininterrompue de la prophétie*, în Claude GlLLIOT și Tilman NAGEL (eds.), Dos Prophetenhadït : Dimensionen einer islamischen Literaturgattung, Gôttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2005, pp. 123-144.

9 A. KNYSH, Ibn Arabi în tradiția islamică ulterioară, p. 12. Cf. noțiunea sa de reînnoire permanentă a Coranului, "perpetuu nou pentru fiecare ființă", IBN AL-'ARABÏ, Al-futûhât al-makkïya (R.G. 135), (denumit în continuare pur și simplu "Fut"), III, 93, citat în Michel CHODKIEWICZ, Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya, în Michel CHODKIEWICZ (ed.), Les illuminations de La Mecque/The Meccan Illuminations (Bibliothèque de l'Islam. Textes), Paris, Sindbad, 1988, p. 56.

10 Fut. III, 334, citat în Abdel-Baqi MEFTAH, Les clés ontologiques et coraniques du livre Fuçûç al-hikam d'Ibn Arahi, La Bégude de Mazenc, Arma Artis, 2011, p. 13.

11 Kitâb al-jam' wa l-tafsïl fî asrâr ma cânï l-tanzîl (R.G. 172). Potrivit Vljâza dată de Ibn 'Arabï regelui Muzaffar (R.G. 269), ea se întindea până la Cor. 18:59. Această limită are un puternic conținut simbolic, întrucât corespunde evocării "întâlnirii celor două mări" (majmac al-bahrayri), în legătură cu noțiunea de "istm" (barzakh) atât de dragă lui Ibn 'Arabï (cf. ș.a. infra, p. 23 și 27). De asemenea, trebuie remarcat că un alt comentariu a ajuns până la noi, care nu acoperă decât primele două surate până la Cor. 2:253, Ijàz al-bayân fî tarjama can al-qur'ân (R.G. 268); în timp ce un comentariu al lui 'abd al-Razzâq al-Qashânï (d. 730/1329) continuă să circule până în zilele noastre sub falsa atribuție de 'Tafsïr al-shaykh Muhyïal-dïn ibn Arabi, cf. Pierre LORY, Les commentaires ësotëriques du Coran d'après Abd al-Razzâq al-Qashânî, Paris, Les Deux Océans, 1980, p. 23-24.

12 Fut. I, 110, citat în M. CHODKIEWICZ, Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya, p. 56. Trebuie remarcat faptul că Ibn 'Arabï folosește termenul "ta wïl" într-un sens general negativ, contrar utilizării sistematice pe care o face Henri Corbin, cf. ibidem, p. 294, nota 142. A se vedea, de asemenea, Mohammed CHAOUKI ZlNE, Herméneutique et symbolique : le ta'wîl chez Ibn 'Arabï et quelques auteurs antérieurs, în Bulletin d'études orientales, 58 (2009), p. 351-384.

13 M. CHODKIEWICZ, *Un océan sans rivage,* p. 57-

14 Peter HEATH, Creative hermeneutics: a comparative analysis of three Islamic approaches, în Arabica, 36/1

îmbrățișeze paradoxul pus de doctrina unicității divine (*tawhid*), refuzând să îmbrățișeze exclusiv transcendența (*tanzïh*) sau imanența (*tashbïh*) lui Dumnezeu în raport cu lumea. El trece astfel de la profesiunea de credință care caracterizează această unicitate, "nu există alt dumnezeu în afară de Dumnezeu" (*là ilâha illâ Allah*), la o formulă potrivit căreia lumea este atât "El, cât și nu El" (*Huwa la Huwa*). Pentru Shaykh al-akbar, Realul nu poate fi, prin urmare, atins prin descriere speculativă, ci printr-o experiență de profundă perplexitate (*hayra*) care poate fi obținută doar printr-o călătorie spirituală solicitantă[15].

Ibn Arabi își întemeiază lectura *Coranului* pe această experiență de dezvăluire, din care extrage apoi principiile și motivele metafizicii și cosmologiei sale, care sunt întotdeauna raportate în cele din urmă la microcosmosul interior[16]. Cu toate acestea, bogăția dezvoltărilor lui **Shaykh al-akbar**, care combină o intuiție simplă și radicală cu o profuzie de expuneri detaliate[17], i-a determinat pe unii să îl considere mai degrabă un "filosof" decât un teolog. Cu toate acestea, această denumire "*depinde în primul rând de definiția pe care o dăm filosofiei*", întrucât, deși pare angajat în căutarea "înțelepciunii" (*hikma*) menționată în Cor. 2:269, ar fi nelegitim să-l considerăm un membru al *falsafa* din vremea sa[18]. Într-adevăr, observăm că, dacă îl citează pe "divinul Platon" (*Aflâtûn al-ilâhî*), este pentru a afirma că acesta din urmă s-a exprimat ca el din experiența "gustului" său (*'an al-dhawq*)[19]. Ibn 'Arabi se distanțează astfel de filosofi și de teologi, pe care îi descrie fără discernământ drept "oameni ai teoriei" (*ahlal-nazar*), "oameni ai rațiunii" (*al-'uqala*) și "oameni ai reflecției" (*ashâb al-flkr*)[20]. În mod similar, deși împărtășește cu filosofi precum Avicenna ideea unui dublu sens al textului - aparent și ascuns (*zâhir și bâtiri*) - el refuză să își limiteze hermeneutica la unul dintre aceste niveluri și le consideră pe amândouă la fel de esențiale[21].

În mod paradoxal, bogăția și varietatea vocabularului prezent în opera lui **Shaykh al-akbar** i-au determinat pe unii să vadă în el marca unei influențe proprii, influență intelectuală[22], sau chiar o

(1989), p. 203.

15 "Cel care nu-L cunoaște pe Dumnezeu în acest fel nu-L cunoaște prin cunoașterea care I se cuvine", Fut II, 184, citat în W. C. CHITTICK, The Self-Disclosure of God, p. 162. Ibn 'Arabï distinge astfel trei grade de cunoaștere: știința intelectului (Hlm al-'aql), care se obține prin raționament; știința stărilor {Hlm al-ahwâl), care se obține prin experiența intimă a "gustului" (dhawq), și știința tainelor ( Hlm al-asrâr), care se obține direct prin infuzia Duhului Sfânt și aparține profeților și sfinților, cf. Fut. I, 136, citat în M. CHODKIEWICZ, Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya, p. 42-43.

16 Michel CHODKIEWICZ, The Esoteric Foundations of Political Legitimacy in Ibn 'Arabi, în Stephen HlRTENSTElN et Michael TlERNAN (éd.), Muhyiddin Ibn Arabi: A commemorative volume, Shaftesbury, Elément, 1993, p. 198.

17 P. HEATH, *Creative hermeneutics,* p. 209.

18 W. C. CHITTICK, Ibn 'Arabï, p. 497. Deși chestiunile filosofice îi punctează în mod clar opera, Ibn 'Arabï pare să fie mai familiarizat cu kalâmul, deoarece există foarte puține dovezi care să sugereze că a citit alte lucrări de filosofie decât Sirr al-asrâr al Pseudo-Aristotelului pentru părțile sale politice și nu citează niciun faylasûf în afară de Averroës, pe care îl descrie ca fiind un "învățat shari'a", ibidem, pp. 498-500. De notat că Chittick consideră "greu de acceptat" că Ikhwân al-Safa ar fi putut fi o sursă directă pentru Ibn 'Arabï; în timp ce Ebstein este convins că acesta a citit într-adevăr epistolele lor, Michael EBSTEIN, Mysticism andphilosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al- Arabï and the Ismâ'ïlï tradition (Islamic history and civilization: Studies and texts, 103), Leiden, Brill, 2014, p... 28.

19 Fut. II, 523, citat în M. CHODKIEWICZ, Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya, p. 290, n. 99.

20 W. C. CHITTICK, Ibn 'Arabi, p. 500. Ibn 'Arabi afirmă, de exemplu: "Mu'taziliții sunt drepți în negarea viziunii [lui Dumnezeu], dar nu și în dovezile lor. Dacă nu ar fi menționat dovezile lor, ne-am fi închipuit că ei cunosc adevărata situație, așa cum o cunoaște poporul lui Dumnezeu", Fut II, 184, citat în W. C. CHITTICK, The Self-Disclosure of God, p. 162.

21 P. HEATH, *Creative hermeneutics,* p. 200-202.

22 Bazându-se pe utilizarea de către Ibn 'Arabi a unui vocabular și a unor idei absente din literatura sufi clasică și pe care le trasează până la neoplatonismul ismaelian, Ebstein afirmă că Ibn 'Arabi a aparținut unui "misticism sunnit andaluz", care se distinge de sufismul clasic (tasawwuf) prin abordarea sa neoplatonică, în care reflecția filosofică "desemnează și dictează dinainte natura experienței mistice", M. EBSTEIN, Mysticism and philosophy in al-Andalus, pp. 24-25 și 231-232. Henri Corbin nu este cu siguranță străin de această asociere. Deși a fost un pionier în studierea gândirii lui Shaykh al-akbar (cf. Henri CORBIN, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabï, Paris, Flammarion, 1976), el a avut tendința nefericită de a-l considera pe acesta un cripto-chiit dincolo de orice evidență și cu o anumită obsesie, și de a transmite această certitudine nefondată altor cercetători în domeniu, cf. Henri CORBIN, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabï, Paris, Flammarion, 1976). analiza respectuoasă și imparțială a lui Michel CHODKIEWICZ despre Ibn 'Arabï în opera lui Henry Corbin, în

"decadență" a doctrinelor sufismului originar (*tasawwuf*)[23]. Dar aceasta ar însemna să ignorăm faptul că pentru el adevărata cunoaștere este de ordinul evenimentului brusc (*wâqi'a*)[24], și că el consideră că gnosticul (*al-'ârif bi-Llàh*) este "mai aproape de credincioși decât teologul (*al-mutakallim*)"[25].

Astfel, prin combinarea abordărilor tradiționale, intelectuale și experimentale, Ibn Arabī trebuie considerat cu siguranță un gânditor unic în domeniul islamic, dar fără îndoială și dincolo de acesta. Combinația dintre gândirea sa îndrăzneață și aderența fidelă la revelația coranică i-a adus o posteritate, chiar dacă turbulentă, dar mai ales galopantă[26]. Cu toate acestea, după cum susține Morris, succesul său crescând de-a lungul secolelor se datorează fără îndoială atât bogăției intrinseci a operei sale, cât și condițiilor istorice în schimbare și cerințelor intelectuale și spirituale ale acestora, la care gândirea lui **Shaykh al-akbar** a fost întotdeauna capabilă să răspundă[27]. În opinia sa, niciun alt gânditor musulman nu oferă această combinație de îndrăzneală și fidelitate față de tradiție[28], întrucât reușește să facă manifest tot potențialul științelor religioase într-o operă care depășește cu mult ezoterismul sibian[29].

## *B: Adamul coranic și Adamii lui Ibn Arabi*

Lucrul asupra figurii lui Adam implică în mod necesar extinderea spectrului de studiu dincolo de gândirea religioasă sau de istoria ideilor. Dimensiunea antropologică și universală a părintelui umanității pare să fie la fel de prezentă în islam și în creștinism, în ciuda faptului că figurile lui Hristos și Mahomed polarizează istoria, făcând din profeții comuni *Bibliei* și *Coranului* figuri uneori foarte diferite. Prin urmare, studierea figurii lui Adam nu este doar o chestiune de arheologie - sau chiar de paleontologie - a gândirii, ci are o implicație contemporană prin faptul că dezvăluie provocările antropologice atemporale ale tradițiilor religioase[30].

---

Mohammad Ali Amir MOEZZI, Christian JAMBET și Pierre LORY (eds.), Henry Corbin : philosophies et sagesses des religions du livre : actes du colloque Henry Corbin, Sorbonne, 6-8 noiembrie 2003 (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, 126), Turnhout, Brepols, 2005, pp. 81-91.

23 Massignon privea cu dispreț terminologia și conceptele lui Shaykh al-akbar, pe care le considera deosebit de obscure, ca fiind "tocmai unul dintre semnele decadenței care marchează Școala lui Ibn 'Arabï", Paul Nwiya, Exégèse coranique et langage mystique : nouvel essai sur lexique technique des mystiques musulmans, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1970, p. 312. Cu privire la relația dintre opera lui Ibn (Arabï și literatura sufismului clasic, cf. în special Michel CHODKIEWICZ, Mi'râj al-kalima. De la Risâla Qushayriyya aux Futûhât Makiyya, în Todd LAWSON (ed.), Reason and Inspiration in Islam. Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt, Londra-New York, I.B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies, 2005, pp. 248-261; și Jean-Jacques THIBON, L'herméneutique de Sulamï annonce-t-elle celle d'Ibn Arabï, în Bakri ALLADIN (ed.), Symbolisme et herméneutique dans la pensée d'Ibn Arabï, Damas, Ifpo, 2007, pp. 21-39.

24 W. C. CHITTICK, Imaginai worlds: Ibn al-' Arabï and the problem of religious diversity (SUNY séries in Islam), Albany, State University of New-York Press, 1994, p. 90 și The Sufï Path of Knowledge, p. 404, n. 24. Notons că acest termen este împrumutat la Cor. 56:1.

25 Fut. I, 136, citat în M. CHODKIEWICZ, Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya, p. 42-43.

26 Semnalăm, ca un exemplu uimitor al ecoului gândirii sale în lumea islamică, succesul gândirii lui Ibn 'Arabï în China, în special prin intermediul operei lui Ma Laichi (m. cca. 1766), al cărui Mingshale este un comentariu al Fusûs al-hikam. Cf. Jonathan M. LIPMAN, Sufism in the Chinese Courts, dans DE JONG Frederick et RADTKE Bernd (éd.), Islamic mysticism contested: thirteen centuries of controversies andpolemics (Islamic history and civilization: Studies and texts, 29), Leiden, Brill, 1999, p. 553-575 ; et Sachiko MURATA et Tu WEI-MING, Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yu's Great Learning of the Pure and Real and Liu ChiWs Displaying the Concealment of the Real Realm. With a New Translation of JamVs Lawa'ih from the Persian by William C. Chittick, New York, State University of New-York Press Press Press, 2000.

27 James Winston MORRIS, "... cu excepția feței sale": The political and Aesthetic Dimensions of Ibn 'Arabi's Legacy, în Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society, 22 (1998), p. 19-32. Cf. également son étude sur la réception et l'étude de l'œuvre d'Ibn 'Arabï en Occident : Ibn 'Arabï in the 'Far West': Influențe vizibile și invizibile, în Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, 29, (2001), p. 87-121.

28 *Ibid.,* p. 28.

29 Ibidem, p. 26. Cu privire la presupusa dimensiune "ezoterică" a gândirii lui Ibn 'Arabi, a se vedea J. W. MORRIS, Ibn 'Arabi's "esotericism", op. cit.

30 A se vedea, de exemplu, studiul lui Brigitte MARÉCHAL, Philippe MURAILLE și Felice DASSETTO, Adam et révolution : Islam et christianisme confrontés aux sciences (Science, éthique et société, 4), Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2009.

Adam din Coran[31] este "atât o figură cosmică, cât și una profetică", în sensul că "povestea lui începe chiar înainte de creație și se pierde în legendele despre îngeri și **djinn**"[32]. În acest fel, el este caracteristic conștiinței "spontan anistorice, adică mitice" care a caracterizat primele zile ale islamului[33]. *Coranul* creează de fapt "o arenă hermeneutică în care sensul literal poate fi evident, dar semnificațiile simbolice necesită interpretare"[34]. În timp ce apariția sa a eclipsat alte genuri literare, inclusiv poezia - atât de importantă pentru arabi -, care nu a mai putut niciodată să-i conteste primatul cultural, răspândirea *Coranului* a relegat, de asemenea, textele iudaice și creștine la statutul de material secundar, inclus acum în cadrul acestui nou text de referință și servind la clarificarea înțelegerii sale lexicale, gramaticale sau istorice[35]. Conjuncția dintre această figură mitică adamică și relația hermeneutică specifică narațiunii coranice a generat apoi, în primele exegeze coranice și în dezvoltarea tradiției profetice, o serie de narațiuni și motive tradiționale[36] legate de mântuirea universală, de escatologie și de chestiunea liberului arbitru, precum și de funcția profetică și cosmică a lui Mahomed[37].

Vom vedea din acest studiu că modul în care Ibn Arabī integrează figura lui Adam în gândirea sa nu este cu siguranță departe de această moștenire conceptuală și narativă. Mai degrabă decât să fie o "exegeză de epocă joasă", marcată de concepte "prea influențate de neoplatonism pentru a fi reprezentative pentru exegeza islamică primitivă"[38], opera lui *Shaykh al-akbar* pare să se înscrie mai degrabă într-o tradiție de exegeză mistică "mai veche decât s-a spus uneori" și care este "martoră a unei perioade în care curentul "legalist" nu triumfase încă"[39].

Astfel, semnificația universală și antropologică a figurii lui Adam nu-i scapă lui Ibn Arabī, care afirmă și el poziția centrală pe care o ocupă în gândirea sa: "Scopul meu, în tot ceea ce scriu conform acestei arte spirituale (*fann*), nu este cunoașterea (*ma'rifà*) manifestării cosmice (*kawn*), ci doar instruirea ființei distrate (*ghâfîl*) cu privire la ceea ce constituie esența (*ayn*) ființei umane și a persoanei adamice (*alshakhș al-âdamî*)"[40]. Numeroase povestiri care prezintă sau evocă figura lui Adam traversează opera lui *Shaykh al-akbar* și preiau trăsături caracteristice perioadei de formare menționate mai sus. Astfel, într-unul dintre episoadele cele mai uimitoare, care se găsește în capitolul trei sute șaizeci și șapte din *Futûhât*, relatând ascensiunea sa spirituală (*mir'âj*)[41], Ibn 'Arabī se află în primul rai în fața tuturor celor binecuvântați și damnați dintre urmașii lui Adam, înainte de a se vedea pe sine însuși la dreapta lui Adam, tulburat de această bruscă ubicuitate. Apoi, în al patrulea cer, *Shaykh al-akbar* conversează cu Idris (*Enoh*) despre vârsta lui Adam și despre eternitatea lumii și își amintește o viziune în care a aflat de la unul dintre strămoșii săi, care avea mai mult de patruzeci de mii de ani, că au existat de fapt mai mulți Adami[42]. Ibn 'Arabī

31 C. SCHOCK, *Adam im Islam*, p. 12.

32 P. Nwiya, *Exégèse coranique et tangage mystique,* p. 25.

33 *Ibid*., p. 74.

34 P. HEATH, *Creative hermeneutics,* p. 180.

35 Ibidem, p. 177-178. Trebuie remarcat faptul că a existat o tensiune timpurie între refuzul de a-i atribui lui Mahomed paternitatea Coranului și necesitatea de a recunoaște anumite împrumuturi din iudaism pentru interpretarea acestuia, cf. Michael PREGILL, Isrâ'ïliyyât, myth, and pseudepigraphy: Wahb b. Munabbih and the earfy Isiamic versions of the fall of Adam and Eve, în Jerusalem Studies in Arabia and Islam, 34 (2008), p. 216.

36 Cf. Cornelia SCHOCK, Adam im Islam: ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna (Islamkundliche Untersuchungen, 168), Berlin, Schwarz, 1993 ; el Meir J. KlSTER, Legends in tafsJr and hadïth Literature: The Création of Adam and Relaled Slories, dans Andrew Rippin (éd.), Approaches to the history of the interprétation of the Qur'ân Oxford, Clarendon, 1988, p. 82-114.

37 C. SCHOCK, *Adam im Islam,* p. 12.

38 P. Nwiya, *Exégèse coranique et tangage mystique,* p. 25.

39 39 Claude GlLLIOT, *Exégèse, langue, et théologie en Islam : l'exégèse coranique de Tahari (m. 311/923)* (Études musulmanes, 32), Paris, Vrin, 1990, p. 132.

40 IBN AL-'ARABÏ, *K. anqâ ' mughrib* (R. G. 30), citat în A. MEFTAH, *Les clés ontologiques et coraniques du livre Fuçûç al-hikam d'Ibn Arabi,* p. 20.

41 Acest capitol a fost tradus în franceză de Giannini Moreno: IBN AL-'ARABI, Le Voyage spirituel (Les Illuminations de La Mecque, CCCLXVII). Introduction, traduction et notes par G. MORENO (Sagesses musulmanes, 1), Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 1995; și un studiu detaliat de James Winston MORRIS, The Mi'raj and Ibn 'Arabi's Own Spiritual Ascension: Chapter 367 of the Futûhât and the K. al-Isrâ', în Michel CHODKJEWICZ (ed.), The Meccan Révélations, t. 1, New York, Pir Press, 2002, pp. 201-230.

42 IBN AL-'ARABI, *Le Voyage spirituel,* p. 97-98.

menționează, de asemenea, un *hadith* uimitor - absent din colecțiile canonice[43] - care afirmă că "Dumnezeu a creat o sută de mii de Adami"[44].

## *C: Scopul și metodele studiului*

Pentru a înțelege mai bine uimitoarea natură adamică pe care o descrie - care pare a fi atât unică, cât și multiplă - acest studiu își propune să schițeze figura lui Adam așa cum apare ea în gândirea și opera lui Ibn 'Arabī.

Deși viața și opera lui *Shaykh al-akbar* au făcut deja obiectul unor sinteze științifice de înaltă calitate, atât istorice, cât și doctrinare, studiile akbariane în Occident se află încă, după cum recunosc diferiții lor autori, într-un stadiu relativ embrionar, și este evident că niciun studiu nu a abordat încă această figură într-un mod aprofundat, interdisciplinar sau comparativ.

Nu pare să existe un singur text care să poată fi folosit pentru a defini figura lui Adam așa cum este folosită în scrierile lui Ibn Arabī. Același lucru este valabil și pentru majoritatea conceptelor și motivelor sale cele mai recurente. Într-adevăr, deși întreaga operă a lui *Shaykh al-akbar* pare a fi un efort de a dezvolta o gândire a Realului bazată pe experiența sa de Absolut, el pare să fi evitat în mod deliberat să producă o expunere clară și sintetică a acesteia, "într-o asemenea măsură încât unii s-au îndoit că Ibn Arabī a avut vreo doctrină"[45]. Această trăsătură caracteristică a operei sale explică, fără îndoială, locul special pe care îl ocupă în istoria gândirii islamice și ambivalența influenței sale, așa cum o descrie Nicholson: "Ibn Arabī ar fi mai bine cunoscut de noi dacă ar fi scris mai pe scurt, mai lucid și mai metodic"[46].

În limitele stabilite de cadrul acestui studiu, va fi necesar, prin urmare, să analizăm mai multe lucrări ale lui *Shaykh al-akbar* și să culegem informații disparate din ele, pentru a propune o schiță de sinteză a adamologiei sale. Într-adevăr, deși Adam este menționat de mai multe ori în lucrările sale, acesta este adesea în referințe scurte și dispersate, mai degrabă decât ca subiect al unei dezvoltări specifice. Doar trei dintre lucrările sale îi dedică un capitol de sine stătător: *Fusils al-hikam*, care se deschide cu "Făclia înțelepciunii divine într-un verb al lui Adam"[47]; *Kitâb al-isfar 'an natâ ij al-asfar*, al cărui capitol intitulat "Călătoria încercării, sau călătoria căderii de la înalt la jos și de la proximitate la aparentă depărtare" se ocupă de funcția spirituală a lui Adam[48]; și *Kitâb al-'abâdila*[49], a cărui secțiune îi este, de asemenea, consacrată.

Pe lângă aceste texte, *Futûhat*, precum și alte scurte tratate la care vom reveni, prezintă relatări care îl prezintă pe Adam, sau care îl evocă pur și simplu ca "părinte al umanității" sau ca "primul profet". Prin urmare, pare imperios necesar să luăm în considerare atât aceste texte centrate pe figura adamică, cât și aceste evocări dispersate, pentru a întocmi un bilanț reprezentativ al adamologiei lui Ibn Arabī. Este vorba, așadar, de a cutreiera opera sa, ca și călătoriile sale prin Occident și Orient, pentru a pune cap la cap piesele acestui "imens și fascinant puzzle" în care sensul unui detaliu sau al unei aluzii obscure se regăsește adesea în altă parte, într-un context neașteptat[50]. Cei trei poli menționați mai sus vor constitui cadrul acestei călătorii: *K. al-isjâr* ca lucrare occidentală compusă la începutul vieții maestrului[51], *Futûhât* ca *magnum opus* în jurul

---

43 Cf. infra, p. 17, n.93, cu privire la validarea anumitor hadith-uri apocrife de către Ibn Arabï.

44 *Fut,* III, 549, citat în Su'âd AL-HAKIM, *Al-Muj'am ai-Sùfi. Ai-Hikma fi Hudûd af-Kafima,* Beyrouth, Dandara, 1981, p. 57.

45 A. KNYSH, *Ibn 'Arabi in the fater Islamic tradition,* p. 11.

46 Reynold A. NICHOLSON, *Studies in Islamic mysticism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 88.

47 IBN AL-'ArabÏ, Fusûs al-hikam (R. G. 150), editat și tradus. A. 'AFFÏFÏ, Beirut, Dâr al-Kitâb al-'arabï, 1966, p. 48-58. (În continuare indicat: Fusûs).

48 IBN AL-'ARABI, Le dévoilement des effets du voyage (K. G. 307) (Philosophie Imaginaire, 23). Introducere, ediție și traducere de D. GRIL, Combas, Éclat, 1994, p. 30-36.

49 Deoarece această carte nu a fost încă editată sau tradusă critic, nu am putut să o consultăm în scopul acestui studiu. Pentru mai multe informații, a se vedea The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society Archive Project, R.G. 2, care menționează o ediție critică în curs de realizare de către Pablo BENEITO și Su âd AL-HAKIM.

50 J. W. MORRIS, *Ibn 'Arabi's "esotericism* ", p. 42-43.

51 Cf. infra, p. 47, n. 267, cu privire la datarea acestui tratat.

căruia gravitează multe alte tratate[52] și *Fusûs al-hikam* ca lucrare orientală, scrisă în ultima parte a vieții sale[53] și care rămâne "una dintre cele mai polemice cărți din întreaga literatură arabo-islamică[54]". *Shaykh al-akbar* însuși își îndeamnă cititorul să procedeze astfel la sfârșitul capitolului din *K. al-isjâr* consacrat lui Adam: "Completați, așadar, ceea ce v-am spus, urmând ceea ce am spus deja, și veți fi bine călăuziți, cu voia lui Dumnezeu - El este puternic și maiestuos"[55].

Sintetizarea gândirii unui autor precum Ibn Arabi într-un mod original și relevant nu va fi cu siguranță o sarcină ușoară, în măsura în care se bazează pe o experiență mistică ce poate părea destul de străină de realitatea noastră cotidiană. Într-adevăr, studiul științific al unei spiritualități precum *sufismul* riscă să se găsească prins între o anumită suprainterpretare raționalizatoare: "De cele mai multe ori, domeniul explicației este cel al unei lupte între prejudecată și neînțelegere. Cinicul ar putea spune că istoria academică este o istorie a prejudecăților mereu reînnoite"[56]; și o respingere a oricărei expuneri coerente, considerând că "din moment ce obiectul misticismului este "mistic", este acceptabil să îl mistificăm"[57]. De asemenea, în măsura în care gândirea lui *Shaykh al-akbar* este scrisă în lumina unui text sacru și a unei tradiții spirituale în care particularitățile limbii arabe joacă un rol esențial, formularea sa în limba franceză comportă riscul de a trăda sensul său original[58]. Prin urmare, pentru a nu secătui cuvintele autorului printr-o sistematizare sterilă și pentru că Ibn Arabï este cu siguranță "atât un mare scriitor, cât și un mare gânditor"[59], am ales să îl citām pe larg pe parcursul acestui studiu[60]. În același mod, am avut grijă să citām *Coranul* ori de câte ori a fost posibil, pentru a arăta importanța acestuia în scrierile lui *Shaykh al-akbar*.

Astfel, în prima parte, vom analiza modul în care Ibn Arabï îl prezintă pe Adam în *Fusûs al-hikam*, prin intermediul noțiunilor de oglindă, formă divină și om perfect. Apoi, în partea a doua, vom analiza modul în care abordează căderea și uitarea lui Adam în *K. al-isfâr*, precum și modul în care tratează relația acestuia cu Eva și asemănarea sa cu *Calamusul*, înainte de a menționa pe scurt rolul său de calif al lui Dumnezeu pe pământ. În cele din urmă, în cea de-a treia parte, vom analiza relația strânsă care pare să existe între Adam și Mahomed prin mai multe lucrări ale lui Ibn 'Arabī, precum și modul în care aceștia par să concureze pentru primatul preexistenței sau al universalității.

În acest fel, sperăm să realizăm o schiță reprezentativă a utilizării de către Ibn 'Arabī a figurii lui Adam. În cele din urmă, vom încerca să ilustrăm bogăția adamologiei lui *Shaykh al-akbar* propunând o abordare comparativă inedită, care o va raporta la figura lui Adam așa cum apare ea în gândirea și opera lui Bernard de Clairvaux (1090-1153).

---

52 Miile de pagini ale *Futûhât*-ului pot fi considerate ca "o sumă care reunește, clarifică și ordonează noțiuni abordate anterior într-o manieră succintă sau mai puțin sintetică", întrucât mai multe opuscule sunt "reluate așa cum sunt sau ușor modificate", "așa cum el însuși subliniază în mai multe rânduri", M. CHODKIEWlCZ, *Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya*, p. 20.

53 IBN AL- ARABÏ, *Fuşuş,* p. 47.

54 Gerald ELMORE, Compte-rendu de Ronald L. NETTLER, Sufi Metaphysics and Our 'ânic Prophète: Ibn 'Arabï 's Thought and Method in the Fusûs ai-hikam, Cambridge, The islamic texts society, 2003, în Journal of Our'anieStudies, 7/1 (2005), p. 94.

55 IBN AL- ARABÏ, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 36.

56 Bernd RADTKE, *Between Projection and Suppression. Some Considérations concerning the Study of Sufism,* dans Frederick DE JONG (éd.), *Shi'a Islam, sects and Suftsm: historical dimensions, religious practice and methodological considérations,* Utrecht, Houtsma stichting, 1992, p. 70.

57 *Ibid*.

58 Deși ne-am bazat pe textul original arab doar pentru citatele coranice, capitolul din *Fusils ai-hikam* consacrat lui Adam și *Naqsh af-fusûs* (cf. infra, p. 20, n. 110), am revenit la ediția textului arab ori de câte ori am putut și am avut grijă să indicăm între paranteze cei mai importanți termeni arabi din traduceri. În acest sens, trebuie menționate două lucrări esențiale: Maurice GLOTON, Une approche du Coran par fa grammaire et te lexique, Beirut-Paris, Albouraq, 2002; și Elsaid M. BADAWI și Muhammad ABDEL HALEEM, Arahic-English Dictionary of Qur'anic Usage, Leiden-Boston, Brill, 2008.

59 G. ELMORE, *Compte-rendu de* Ronald L. NETTLER, *Sufi Metaphysics and Our'ânic Prophets,* p. 82.

60 Pentru comoditatea cititorului și pentru a asigura un stil uniform, ne-am permis să traducem noi înșine în franceză pasaje din lucrări englezești.

# 1. Adam ca oglindă a lui Dumnezeu în Fusus al-hikam[61]

## *1.1. Profetizarea și înțelepciunea divină*

Fiind una dintre cele mai citite, comentate și criticate lucrări ale lui Ibn Arabī, Fusils al-hikam este, fără îndoială, un punct de intrare esențial pentru studiul operei sale. Acest tratat a fost scris în 627/1229, într-o perioadă în care Ibn Arabī locuia de șapte ani la Damasc, sub protecția familiei Banû Zaki, apropiată de *ayyubizi*, după ce a călătorit prin Maghreb, Hedjaz, Shâm și Anatolia, și când lucra la recenzarea finală a *Futûhât*[62]. Încă din primele rânduri ale prologului său, *Shaykh al-akbar* pare să indice caracterul excepțional al acestei cărți: deși afirmă în mai multe rânduri inspirația divină a scrierilor sale[63], el anunță aici că a primit cartea din mâna Profetului Mahomed însuși[64]. Relatarea acestei transmisiuni face, în mod evident, ecou cu cea a *Coranului*, transmisă în scrisoarea către Mahomed prin intermediul lui Gabriel, și va provoca la fel de multe reacții ca și conținutul cărții în sine[65].

Dar această transmitere profetică a cărții sugerează mai presus de toate că caracterul ei "revelat" s-ar aplica chiar și structurii tratatului. Se pare că acesta este alcătuit din douăzeci și șapte de capitole numite "*fașș*" (pl. fușuș)[66], fiecare dintre acestea fiind o "bijuterie de înțelepciune" specifică unui "profet", care exprimă un aspect particular al Înțelepciunii divine (*hikma*, pl. *hikam*). Această structură ridică o serie de întrebări caracteristice gândirii lui Ibn Arabī, iar o scurtă trecere în revistă a acestora este necesară pentru a înțelege mai bine *fașș*-ul lui Adam care ne interesează aici.

Primul se referă la numărul acestor "profeți": în timp ce *Coranul* numește în mod clar douăzeci și trei de profeți (fie că este vorba de *nabi* sau *rasûl*)[67], unele versete menționează și

---

61 Ne-am bazat pe textul arab al ediției lui 'Affîfî pentru prologul și *fass* of Adam, coroborându-l cu ediția recentă a Fundației Ibn al-Àrabi, Pakistan: Fusas al-Hikam hy Ibn ai-Arabi: (Ediție critică arabă + traducere Vrdu), ed. A. AL-MANSUB el A. SHAHÏ, [Rawalpindi], Ibn al-Arabi Foundation-Awal ashâ'at, 2015. Am consultat, de asemenea, traducerea parțială a lui Titus Burckhardt: The Wisdom of the Prophets: Fușûș al-Hikam, trad. T. BURCKHARDT (Spiritualités vivantes), Paris, Albin Michel, 1955; precum și cea a lui Charles-André Gilis: Le livre des chatons des sagesses, trad.: T. B. B., "Le livre des chatons des sagesses". Ch.-A. GlLlS, 2 vol., Beirut, Al-Bouraq, 1997. Există, de asemenea, traducerile recente ale lui C. Dagli, The Ringstones ofWisdom - Fusas ai-hikam, trad. C. Dagli. C. DAGLI (Great Books of the Islamic World), Chicago, Kazi, 2004; și B.Abrahamov, Ibn Al-Arabi's Fusus Al-Hikam: An Annotated Translation of "The Bezels of Wisdom", trad. B.Abrahamov, "The Ringheles of Wisdom", Ed. ABRAHAMOV, Londra, Taylor & Francis, 2015.

62 C. ADDAS, *Ibn 'Arabî, ou la quête du soufre rouge,* p. 299-302.

63 Cf. Fut I, 59: "Nici această carte, nici celelalte opere ale mele nu sunt compuse în felul cărților obișnuite și nu le scriu după metoda obișnuită a autorilor". Această metodă este explicată în altă parte, când afirmă că a transcris *Futûhât* fără ciornă, din inima sa "goală de orice cunoaștere" și "prosternată în fața ușii prezenței divine" (...). ) "Jur pe Dumnezeu: nu am scris nici măcar o singură literă din această carte decât sub efectul unui dictat divin (*imlâ' ilâhï*), al unei proiecții domnești (*ifqâ' rabbâni*), al unei insuflații spirituale (*nafath ruhânï*) în inima ființei mele. Nu spun nimic, nu pronunț nicio judecată care să nu provină dintr-o infuzie a Spiritului divin în inima mea" (Fut. III, 101). Citat în M. CHODKIEWICZ, *Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya*, p. 18-19.

64 "Cu adevărat, l-am văzut pe Trimisul lui Dumnezeu (...) într-o viziune pe care am avut-o în ultimul deceniu al lunii Muharram, în anul 627 [1229 d.Hr.], în incinta Damascului. El ținea o carte în mână. Mi-a spus: "Acesta este *Fusils ai-hikam*, ia-l și exprimă-l pentru omenire, astfel încât să poată beneficia de el." (...) Am împlinit dorința, am purificat intenția, am concentrat efortul și aspirația (...) în așa fel încât să fiu un interpret, nu cineva care să decidă (...) pentru ca aceia dintre noi care se aflau în mijlocul lumii să fie capabili să înțeleagă. (...) pentru ca aceia dintre cei din poporul lui Dumnezeu care sunt stăpânii inimilor să-și dea seama cu certitudine (...) că [această carte] provine din cea mai sfântă Stațiune, pură de interese individuale care ar introduce ambiguitate. Eu nu sunt nici profet, nici trimis, ci un moștenitor și un cultivator în vederea vieții viitoare", IBN AL-'Arabi, Fușuș, pp. 47-48.

65 A. KNYSH, I*bn 'Ârabi in the later Islamic tradition,* p. 8.

66 În ceea ce privește semnificația cuvântului ***fașș***, legătura sa cu simbolistica sigiliului și faptul că poate desemna atât piatra prețioasă și/sau rama în care este inserată, cf. G. Elmore, Review of Ronald L. Nettler, *Sufi Metaphysks and Qur'ânic Prophets*, pp. 81-97.

67 Această cifră variază foarte mult în funcție de includerea personajelor menționate în tradiție. Al-Suyûtï numără douăzeci și cinci în lucrarea sa *Al-itiqân fl 'ulùm al-Qur'ân* (cf. Michel CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, Paris, Gallimard, 1986, p. 215), iar cifra de douăzeci și șase este avansată în Seyyed Hossein NASR et al (eds.), The Study Quran. A New Translation and Commentary,

"trimiși despre care nu v-am informat" (Cor. 4:164 și 40:78). Tradiția *Hadith* raportează cifra de o sută douăzeci și patru de mii de "profeți" (sau mai precis trei sute cinci *rasûl* și o sută douăzeci și patru de *nabï*), iar comentariile coranice au inclus foarte repede în această categorie personajele lui Adam, Luqmân, 'Uzayr sau Dhû l-Qamayn[68]. Cei douăzeci și șapte de "profeți" din *Fușûș* nu ar constitui, așadar, o listă exhaustivă, ci mai degrabă o serie de tipuri majore din care toate celelalte derivă prin diferențiere, după chipul celor nouăzeci și nouă de Nume ale lui Dumnezeu din tradiție (*Asmâ' al-husna*), care nu epuizează numărul atributelor divine și care pot fi ele însele reduse la șapte nume principale, numite "mamele Numelor" (*Ummahât al-asmâ'*)[69]. În ceea ce privește alegerea numărului douăzeci și șapte pentru a întocmi această listă de tipuri profetice, ea ar fi legată de simbolistica coranică și mahomedană - în timpul celei de-a douăzeci și șaptea nopți de Ramadan, *Coranul* a coborât în inima lui Mahomed, iar în timpul celei de-a douăzeci și șaptea nopți de Rajab, acesta a realizat ascensiunea sa spirituală (*Mir'âj*)[70] -, Dar ar putea, de asemenea, potrivit ipotezelor lui Chodkiewicz și Ebstein, să marcheze absența unui tip douăzeci și opt, atât de important este simbolismul acestui număr în relația sa cu alfabetul arab și cu palatele lunare în doctrina lui Ibn 'Arabī [71].

A doua întrebare ridicată de această listă se referă la calitatea acestor profeți: *Shaykh al-akbar* va înlocui de fapt, doi dintre profeții coranici, Dhû l-Kifl și al-Yasâ' - adesea identificați ca fiind Ezechiel și Elisei - cu alte două figuri, Seth și Khâlid b. Sinân, pe care tradiția exegetică îi consideră, de asemenea, profeți, dar ale căror nume nu sunt menționate în *Coran*[72]. Preferința lui Ibn 'Arabï pentru Seth și Khâlid b. Sinân pare să se explice prin locul pe care îl atribuie capitolelor respective: ***fass*** de Seth vine imediat după cel al lui Adam, care se află în fruntea cărții[73], în timp ce cel al lui Khalid b. Sinân vine chiar înainte de cel al lui Mahomed, care o închide. Există toate motivele să credem că au fost incluși în listă ca fiind primul profet după Adam și ultimul profet înainte de Mahomed. Această relație între cei doi poli ai Revelației divine, primul "calif al lui Dumnezeu" pe pământ și "Sigiliul profeților", este cu atât mai frapantă cu cât restul lucrării nu pare să urmeze nicio cronologie istorică[74].

---

New York, Harper & Collins, 2015, p. 265.

68 Pentru mai multe detalii despre profeții coranici, a se vedea Uri RUBIN, *Prophets and Prophethood*, în Jane D. McAULIFFE (ed.), Encyclopaedia of the Qur'ân, t. 4, Leiden-Boston, Brill, 2004, p. 289-306; și Roberto TOTTOLI, Biblical prophets in the Qur'ân and Muslim literature, op. cit.

69 M. CHODKIEWICZ, Le Sceau des Saints, p. 92-93 și p. 213-215. De asemenea, trebuie remarcat faptul că Ibn 'Arabï enumeră șapte Ummahât al-asmâ' - cf. Fut. I, 100: al-hayy (cel Viu), al-câlim (cel care știe), al-murïd (cel care vrea), al-qâ 'il (cel care vorbește), al-jawwâd (cel generos) și al-muqsït (cel care distribuie) - și uneori trei, cf. Fut. II, 437: Allah (Dumnezeu), al-rahh (Domnul), al-rahmân (Cel Atotmilostiv).

70 M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints,* p. 92-93.

71 În special în cap. 198 din *Futûhât*, care dezvoltă o cosmologie în "douăzeci și opt de grade de existență universală" legate de literele alfabetului (Fut. II, 389), cf. IBN AL-'ARABÏ, De la Mort à la Résurrection. Capitolele 61 - 65 din Deschideri spirituali Mekkois. Introduction, traduction et notes par M. GLOTON (Héritage spirituel), Beirut, Al-Bouraq, 2009, p. 33-76. De remarcat studiul lui A. MEFTAH, Les clés ontologiques et coraniques du livre Fuçûç al-hikam d'Ibn Arabi, care propune o lectură sincronică a cap. 198 din Futûhât și Fusûs, dar care apără o împărțire în 28 de grade, dintre care ultimul ar fi o sinteză nepersonificată de un profet. El subliniază, de asemenea, că Ibn 'Arabï afirmă în cap. 198 din *Futûhât* că l-a scris "la sfârșitul lunii Rabï' al-âkhir din anul 627 h.", adică cu două luni înainte de luna Rajab, în timpul căreia a primit *Fusûs* (cf. supra, nr. 64) (p. 17). Potrivit lui Ebstein, acestei liste de douăzeci și șapte de înțelepciuni îi lipsește completarea la douăzeci si opt, care nu ar fi alta decât cea a lui Ibn 'Arabi însuși, ca "pecete a sfințeniei mahomedane": cf. M. EBSTEIN, Mysticism and philosophy in al-Andalus (Islamic history and civilization: Studies and texts, 103), Leiden, Brill, 2014, p. 115. M. Chodkiewicz consideră că prologul menționat mai sus este cel care constituie cea de-a douăzeci și opta înțelepciune care completează întregul: cf. Michel CHODKIEWICZ, Le paradoxe de la Ka'ba, în Revue de l'histoire des religions, 222/4 (2005), p. 459. În cele din urmă, trebuie să semnalăm eroarea din rubrica l'EI2 consacrată lui Ibn 'Arabï de Ahmed Ateș, care descrie Fusûs ca fiind un "rezumat al învățăturilor a 28 de profeți". Ahmed Ateș, Ibn al-'Arabï, în EI2.

72 M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints,* p. 93.

73 Vom reveni la particularitatea **fass**-ului lui Adam, care se prezintă în mod clar separat de restul cărții, întrucât se încheie cu un cuprins al restului lucrării. Așadar, **fass**-ul lui Seth ar putea fi considerat în mod legitim ca fiind primul capitol al **Fusûs**, ceea ce ar impune reconsiderarea teoriilor citate mai sus și le-ar submina, aparent, pe cele legate de simbolistica numărului 28. Cf. mai jos, cu privire la interpretarea prezenței acestui cuprins în **fass**.

74 Meftah oferă o analiză foarte convingătoare a logicii succesiunii celor douăzeci și șapte de profeți ca urmând diferitele etape de manifestare de la primul intelect până la "Omul perfect" (cf. diagrama propusă în anexă,

În sfârșit, un ultim aspect al structurii tratatului îl privește în special pe Adam: așa cum am menționat mai sus, fiecare profet este asociat cu o anumită înțelepciune divină (*hikma*), definită în titlul fiecărei **fass** [75]. Cu toate acestea, deși aceste înțelepciuni divine sunt calificate prin atribute divine, acestea nu sunt toate preluate din cele nouăzeci și nouă de Nume tradiționale (*Asma al-husna*)[76]. Ibn 'Arabī pare astfel să procedeze în același mod cu aceste atribute ale înțelepciunii divine ca și cu identitățile profeților în cauză, prin lărgirea sensului categoriilor *a priori* evidente ale tradiției islamice[77]. Ceea ce pare a fi ilustrat aici este modul în care gândirea lui Ibn Arabi se străduiește mereu să pună în mișcare categoriile fixe ale tradiției. Categoriile de sfințenie și profeție, care sunt discutate în tot **Fusûsul**, au fost unul dintre cele mai controversate puncte din opera lui *Shaykh al-akbar* [78].

În acest fel, fiecare atribut divin desemnează atât un tip de relație între Dumnezeu și Creația Sa (atribut), cât și Esența divină (numele "Dumnezeu" - Allah - referindu-se atât la această Esență inaccesibilă, cât și la ansamblul atributelor Sale)[79]. Astfel, un atribut precum "Milostiv" se referă la Dumnezeu Însuși, calificându-L în același timp sub unul dintre aspectele particulare ale divinității Sale[80]. În același mod, fiecare profet din **Fusûs** pare să desemneze atât un tip particular de înțelepciune profetică (*hikma*), cât și o umanitate comună moștenită de la Adam[81]. Acest mod de a lua în considerare atât calificativul, cât și calificarea este una dintre caracteristicile fundamentale ale gândirii lui Ibn 'Arabī. În acest sens, el îl definește pe "cel care a realizat Adevărul" (*al-muhaqqiq*) ca fiind "cel care are doi ochi" (*dhû l- 'aynayn*)[82].

Această prezentare superficială a structurii tratatului relevă modul în care **Fusus** dezvăluie multe dintre problemele specifice gândirii lui Ibn 'Arabī. Această densitate i-a determinat pe unii să îl vadă ca pe un "compendiu"[83] al doctrinelor lui *Shaykh al-akbar*, sau ca pe "felul principal" pentru

---

p. 122, cap. 1.4 consacrat "Omului perfect" și cap. 3.3 privind relația dintre Adam, Mahomed și Revelația). El subliniază, de asemenea, relația dintre fiecare **fass** și o *sura* din *Coran*. El îl citează, de asemenea, pe Sadr al-Dïn Qûnâwï (d. 673/1274), ginerele lui Ibn 'Arabï și discipolul cel mai influent căruia îi datorăm primele comentarii ale tratatului, care a declarat în lucrarea sa *Al-fukûkfï asrâr mustanadât hikam al-fusûs*: "Să știți că șeicul nostru nu s-a ocupat, în această carte, de ordinea ontologică (*al-tartïb al-wujûdï*) privind activitatea profeților menționați, deși ea apare adesea din cauza acestei ordini. El a încercat doar să atragă atenția asupra corespondenței constante dintre profet și calitatea de care este atașat și să indice sursa gustului inițiatic al acestui profet și fundamentul său divin (*mustanaduhu min al-haqq*). Și, în ciuda acestui fapt, Allah a dispensat cunoașterea corespondenței certe care ordonează succesiunea stărilor Ființei, de la începutul cărții și până în prezent", citat în A. MEFTAH, Les clés ontologiques et coraniques du livre *Fuçûç al-hikam d'Ibn Arabi*, p. 15.

75 De exemplu: "Înțelepciunea divină (hikma) într-un cuvânt adamic", "Înțelepciunea profeției într-un cuvânt al lui Iisus" sau "Înțelepciunea singularității într-un cuvânt al lui Mahomed", cf. IBN AL-'ARABl, Fusûs, p. 57-58. Pentru un studiu detaliat al acestor titluri, a se vedea William C. CHITTICK, *The Chapter Headings of the Fusûs*, în Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, 2 (1984).

76 *Asma al-husna* sunt, de fapt, tipuri majore din care derivă un număr infinit de atribute divine, datorită posibilităților infinite ale existenței, W. C. CHITTICK, The Chapter Headings of the Fusûs, p. 4. Pe de altă parte, aceste 99 de nume derivă ele însele, așa cum am spus mai devreme, din *Ummahât al-asma* , al cărui prim nume - al-hayy (Cel Viu) - permite existența celorlalte (cf. supra, nr. 20).

77 W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge,* p. 386.

78 Ibn (Arabï prezintă sfințenia (*wilâya*), profeția (*nubuwwa*) și apostolatul (*risâla*) ca trei sfere concentrice de activitate: "Toți mesagerii sunt profeți și toți profeții sunt sfinți, dar invers nu este adevărat", Fut II, 256, citat de G. ELMORE, Compte rendu de Ronald L. NETTLER, *Sufi Metaphysics and Qur'ânic Prophets*, p. 92.

79 Atributele divine ocupă un loc central în crearea lui Adam. Nume folosite de *Shaykh al-akbar*, cf. W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 33-76.

80 Ibn 'Arabï pare totuși să aibă grijă să mențină preeminența Esenței divine: "Aceste nume excelente, prin care El S-a numit pe Sine Însuși în prețioasa Sa Carte, exprimate de către profetul Său veritabil, astfel încât să ne putem califica prin ele, includ pe de o parte cele care se referă la Esența Sa (dhât) și pe de altă parte cele care, pe lângă Esența Sa, indică Calitățile Sale sau Faptele Sale, sau chiar ambele simultan. Cu toate acestea, ele se referă mai evident la Esența Sa", IBN AL-(ARABl, La production des cercles. Kitâb inshaad-dawâ'ir al-ihâtiyya (R.G. 289) trans. M. GLOTON și P. FENTON (Philosophie imaginaire, 30), Paris, Éclat, 1996, p. 31.

81 Ibidem, p. 412-413. Fiecare profet manifestă, de asemenea, un aspect particular al naturii profetice împlinite în realitatea mahomedană (*haqïqa muhammadiyya*). Vom reveni la această legătură dintre Adam și Muhammad în capitolul 3.

82 W. C. CHITTICK, *Ibn 'Arabï,* p. 498.

83 H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ' Arabi*, p. 63. Sadr al-Dïn Qûnâwï (cf. mai sus, p. 14, nr. 74), declară în acest sens că este "cel mai prețios rezumat al scrierilor șeicului nostru", A. MEFTAH,

care restul operei sale ar servi drept "exerciții de încălzire"[84]. Dar trebuie spus că, deși acest tratat pune accentul pe unele dintre doctrinele sale principale, alte aspecte majore sunt doar menționate în mod aluziv[85]. Deși *Fusùs al-hikam* nu reprezintă, cu siguranță, o sinteză exhaustivă a gândirii lui Ibn Arabī, ele cristalizează totuși aspectele cele mai importante ale acesteia într-o manieră care este, fără îndoială, mai explicită decât în *Futùhàt*, "ale cărui dimensiuni îi permit autorului să dezvolte teme pe care **Fusùs** le tratează adesea în mod eliptic"[86]. Acest lucru explică, de asemenea, de ce polemicile din jurul gândirii lui *Shaykh al-akbar* vor viza și cita aproape exclusiv *Fusùs al-hikam*[87].

**Faşş**-ul lui Adam ocupă în mod clar un loc special în tratat. Deși este despărțit de prologul menționat mai sus prin titlul său - "**Fass** de înțelepciune divină (*hikma ilàhiyya*) într-un cuvânt adamic (*kalima àdamiyya*)" -, acesta se încheie în mod surprinzător cu un cuprins al lucrării, pe care Ibn Arabī îl încheie cu o formulă care o reia în mod clar pe cea din prolog. - se încheie, în mod surprinzător, cu un cuprins al lucrării, pe care Ibn Arabī îl încheie cu o formulă care o reia în mod clar pe cea din introducere[88]. **Faşş**-ulAdam apare astfel închisă în ceea ce nu ar putea fi decât o lungă *muqaddima*, al cărei subiect principal este, în măsura în care exprimă înțelepciunea primordială din care emană toată înțelepciunea ulterioară. Prin intermediul cuvântului lui Adam, Ibn 'Arabī ne-ar descrie adevărata natură a acestei umanități împărtășite de toți profeții din **Fuşūş**[89], care ar fi cuprinsă între două peceți[90]: cea a înțelepciunii divine specifice umanității moștenite de la Adam și cea a "înțelepciunii singulare" (*hikma fardiyyd*) a lui Mahomed, venind să încheie și să rezume seria tuturor profeților care l-au precedat[91].

## 1.2 : "Comoara ascunsă"

Capitolul începe la începutul Manifestării, "când Realul (*al-haqq*), din punctul de vedere al celor mai frumoase Nume ale Sale, a vrut (...) să Se vadă pe Sine"[92]. Această formulare amintește celebrul *hadith* apocrif **qudsī** pe care Ibn 'Arabī îl comentează pe larg de-a lungul lucrării sale, în care Dumnezeu declară: "Eram o comoară ascunsă și îmi plăcea să fiu cunoscut. Apoi am creat

Les clés ontologiques et coraniques du livre Fuçûçç al-hikam d'Ibn Arabi, p. 14-15.

84 G. ELMORE, recenzie la Ronald L. NETTLER, *Sufi Metaphysics and Qur'ânic Prophets*, p. 81. În ceea ce-l privește pe Mustafa Tahrali, acesta consideră **Fusùs** ca fiind un "rezumat al *Futûhât*", cf. Mustafa TAHRALI, The Polarity of Expression in the Fusûs al-Hikam, în Stephen HIRTENSTEIN și Michael TIERNAN (eds.), Muhyiddin Ibn 'Arabi: A commemorative volume, Shaftesbury, Element, 1993, p. 354.

85 W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge,* p. XVII.

86 Michel CHODKIEWICZ, *Compte rendu de* Mahmud GHURÀB, *Sharh Fusûs al-hikam,* Damas, 1985, în *Studio Islamica,* 63 (1986), p. 181-182.

87 A.. KNYSH, *Ibn 'Arabi in the later Islamic tradition,* p. 10-12.

88 "Fassa oricărei înțelepciuni este Cuvântul care este legat de ea. M-am limitat, în tot ceea ce menționez în această carte despre aceste înțelepciuni, la limita stabilită în Mama Cărții. Am copiat (*fa-mtathaltu*) ceea ce mi-a fost trasat, m-am oprit la ceea ce mi s-a limitat și, chiar dacă aş fi vrut să adaug ceva, Prezența m-ar fi împiedicat să o fac. Și Dumnezeu este cel care dăruiește succesul, nu există alt Domn în afară de El", IBN AL-'Arabī, **Fusùs**, p. 58. De remarcat menționarea de către Ibn 'Arabï a "mamei Cărții" (*umm al-kitâb*), o amintire a relației sale intime cu *Coranul*, dar care ar putea fi și o aluzie la viziunea de bun augur (*mubashshirat*) de la originea tratatului. IBN AL-(ARABl, Le livre des chatons des sagesses, p. 70. De asemenea, el definește această noțiune comparând această "mamă a Cărții" cu *Fâtiha*, sura de deschidere a *Coranului*: "O "mamă" este cea care reunește (*jâmi*'). Astfel, avem "mama orașelor" [Mecca], capul este "mama trupului" și spunem [despre creier] "mama capului", pentru că acesta reunește toate facultățile senzoriale și suprasenzoriale (*ma'nawi*) care aparțin omului. *Fâtiha* este "mama" tuturor cărților revelate, care sunt imensul *Coran*, adică totalitatea imensă care a fost reunită (*majmùc*) și care include totul", Fut II, 134, citat în W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 240.

89 W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge,* p. 28.

90 Acest caracter sintetic al **fass**-ului lui Adam, conceput ca "**fass**-ul **fusùs**", este evocat și prin utilizarea termenului atunci când Ibn 'Arabi îl prezintă pe Adam ca fiind "Pecetea care păzește comorile divine", în timp ce Mahomed este, desigur, "Pecetea tuturor profeților", IBN AL-'ARABI, **Fusùs**, p. 50. De fapt, Adam este descris ca fiind "pentru lume ceea ce este rama (**fass**) inelului pentru inel. El este locul de inscripționare și semnul prin care Regele își sigilează comorile" - Fa-huwa min al- 'âlam ka-fass al-khâtam min al-khâtam. Wa huwa mahall al-naqsh wa al- (alâmat allatī bihâ yakhtamu bihâ al-malik 'alâ khazâ 'inatihi, Ibidem, p. 50.

91 Vom reveni la relația dintre Adam și Mahomed în capitolul 3.

92 Literal "*a vrut să le vadă esențele*", sau poți spune dacă vrei "să se vadă pe Sine". - Lammâ shà'a al-Haqq, subhânahu, min haythu asmâ'ahu al-husna (...) anyarâ ayânahâ, wa in shita qulta anyarâ caynahu, Ibn al-'Arabi, Fusûs, p. 48.

creaturile și M-am făcut cunoscut lor. Astfel, ele M-au cunoscut"[93]. Întregul **fass** al lui Adam ar putea fi înțeles ca o ilustrare a acestui *hadith*[94], după cum pare să indice dezvoltarea de către *Shaykh al-akbar* a legăturii dintre Cunoașterea divină și Creație, precum și utilizarea simbolismului ochiului, al oglinzii și al comorii de-a lungul întregului capitol.

Acest Dumnezeu care "*a dorit să se vadă pe Sine*" nu ar desemna gradul de Unitate divină (*ahadiyyd*) în Esența Sa absolut nedeterminată, ci mai degrabă pe cel de Unicitate (*wahdâniyya*) în cadrul căruia dăruirea sfințită (*al-fayd al-aqdas*) face ca determinările *ad intra* care sunt Numele divine[95] să apară în Știința divină. Acest mod de prezență a posibilului[96] în Știința divină este numit de *Shaykh al-akbar* "fixitate" (*thubût*) datorită caracterului său etern, deoarece "Dumnezeu nu a "devenit" **al-'alim**, Cunoscătorul: El este astfel din toată veșnicia și pentru totdeauna"[97].

Această atemporalitate a științei divine și a procesului de creație care rezultă din ea nu va fi fără impact asupra adamologiei lui Ibn 'Arabi. Întregul sens al făpturii lui Adam pare să aibă loc în afara timpului, iar elementele narative ale relatării coranice, în special motivul căderii, sunt în cea mai mare parte total absente. Adam din **Fusùs-**ul său nu pare să se fi întrupat niciodată din punct de vedere istoric, ceea ce întărește caracterul preambulului metafizic al capitolului menționat mai sus.

"Comoara ascunsă" care iubește să se facă cunoscută este astfel concepută "ca cuprinzând în sine un număr infinit de articulații interne sau, am putea spune, de înclinații ontologice"[98]. Ca de obicei, Ibn Arabī își extrage această concepție din sursa revelației coranice. Într-adevăr, în timp ce *Coranul* spune despre om: "*Te-am creat când nu erai nimic*" (Cor. 19:8), el repetă, de asemenea, de mai multe ori că atunci când Dumnezeu dorește ca ceva să existe "El îi spune: "Fii!" și este" (*yaqùlu lahu kun fayakùn*)[99]. Ibn 'Arabī comentează aceste versete subliniind că "lucrul" căruia Dumnezeu îi dă ordinul de a exista nu poate fi neantul pur, așa cum ar putea sugera primul verset citat, întrucât Dumnezeu i se adresează și acesta îi ascultă ordinul[100]. Prin urmare, *Dumnezeu ar ordona ca propriile Sale determinări ad intra să se manifeste ad extra, astfel încât fiecare lucru existent își trage "rădăcina ontologică", sau "rațiunea sa de a fi", din Numele divine*[101].

Pornind de la această Unitate care conține în sine germenii multiplicității, "înțelepciunea divină" a **fass** pare să evidențieze de îndată sinteza polarităților, caracteristică realizării spirituale a "celui care are doi ochi" (*dhù l-'aynayn*): "nici o rațiune (*'aql*) nu înțelege acest lucru prin intermediul examinării reflexive (*nazar fikri*), deoarece acest tip de percepție (*idràk*) are loc numai

93 M. CHODKIEWICZ, Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya, p. 287-288, n. 69. În ceea ce privește autenticitatea acestui *hadith*, observăm că Ibn 'Arabï îl consideră "autentic pe baza dezvăluirii (*kashf*), dar nu este stabilit (*thâbit*) pe calea transmiterii (*naql*)", Fut. II, 399, citat de W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 250.

94 James MORRIS, Harvard Fusus Seminar, înregistrări audio ale seminarului de lectură și comentarii Fusûs al-hikam condus de profesorul Morris la Universitatea Harvard în septembrie și octombrie 2013. Disponibil online: http ://sites.google.com/site/harvardfusus (accesat la 27 septembrie 2015).

95 M. CHODKIEWICZ, *Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya*, p. 33-34. "Esența divină, cunoscându-se pe ea însăși, cunoaște toate lucrurile în sine și le distinge de ea însăși ca obiecte ale cunoașterii sale", dar procesul care urmează nu este propriu-zis o "emanație" în manieră plotiniană, întrucât relația dintre Unul și cele multe este întotdeauna descrisă metaforic prin termenii **fayd** (efuziune), **tajallï** (teofanie), **takhallul** (infiltrare) sau **ta'thïr** (influență), R. A. NICHOLSON, *Studies in Islamic mysticism*. 151-153.

96 Trebuie remarcat faptul că pentru Ibn 'Arabï, această fixitate (*thubût*) nu se referă doar la Numele divine, ci la toate esențele fixe (*a 'yân thâbità*) ale posibilităților incluse în Știința divină. Cu privire la această noțiune, cf. W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, pp. 83-84.

97 M. CHODKIEWICZ, *Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya,* p. 33.

98 Toshihiko IZUTSU, *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique,* Paris, Les deux océans, 2011, p. 111.

99 Această expresie apare de opt ori: Cor. 2:116; 3:47; 3:59; 6:73; 16:40; 19:35; 36:82 și 40:68.

100 Fut I, 168; III, 46, 257, 314 și IV, 210, citat de M. CHODKIEWICZ, *Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya*, p. 287 n. 68.

101 Ibidem, p. 34. Obiectele acestei Științe divine sunt numite de Ibn 'Arabï "esențe imuabile" (*acyân thâbita*), un termen împrumutat de la *mu'taziliți*. Aceste **a'yân thâbita** sunt, de fapt, distincte de atributele divine, care descriu tipurile de relații specifice Esenței divine, dar am ales să ne limităm la noțiunea de "Nume", pentru claritatea subiectului abordat și pentru comoditatea cititorului. Trebuie remarcat faptul că Ibn 'Arabï declară că "Tezaurul" *hadith*-ului **qudsï** se referă tocmai la aceste **ayàn thâbita** (Fut., II, 232), W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 11-12, 83-86 și 204.

pe baza unei dezvăluiri divine (*kashf ilàhī*)"[102]. Întregul **fass** al lui Adam pare așadar a fi o extrapolare a acestei calități de sinteză.

## *1.3 : "Strălucirea oglinzii" și "pupila ochiului" lui Dumnezeu*

Încă din primele rânduri ale capitolului, Ibn 'Arabī declară că Adam a fost creat ca o "ființă de adunare (*kawnjàmi*') care cuprinde întreaga Ordine (*al-amr*)", pentru ca Dumnezeu să își poată "manifesta secretul (*sirr*)"[103]. Adam, continuă el, servește ca o "oglindă" în care Dumnezeu contemplă o formă care nu poate apărea fără existența acestui suport, întrucât această viziune prin intermediul unui "altul decât El" este distinctă de Cunoașterea pe care El o are despre Sine (cf. *thubùt* menționat mai sus)[104]. Mai precis, ne spune Ibn 'Arabī, "întreaga lume" este cea care a fost creată ca o "oglindă neșlefuită" și o "schiță armonioasă fără spirit", în timp ce Ordinul - care vine de la Dumnezeu și "se întoarce în întregime la El"[105] - "a necesitat lustruirea oglinzii lumii". Acum, spune el, rolul lui Adam este de a fi "strălucirea însăși a acestei oglinzi și spiritul acestei forme"[106]. Insistând asupra acestei naturi spirituale, *Shaykh al-akbar* pare să indice faptul că această ființă care se adună nu ar fi doar "receptaculul" Manifestării *ad extra* al determinărilor divine - funcție asumată de lume ca "oglindă neșlefuită" -, ci ar desemna mai degrabă o conștiință reflexivă, capabilă să observe din interior unitatea acestei Manifestări.

Această interpretare pare să fie confirmată de următorul pasaj, în care Ibn 'Arabī arată că forma lumii - al cărei spirit ar fi Adam - este numită de inițiați "**macranthrope**" (lit. "Marele Om" *insan al-kabir*)[107]. Îngerii, ne spune el, "fac parte din facultățile (*quwwa*) acestei forme" și sunt pentru această lume "asemenea facultăților spirituale și sensibile" ale omului. Or, dacă aceste facultăți participă la "sinteza divină" (*al-jâmi 'a al-Uahiyd*) prin faptul că sunt atașate unuia dintre aspectele sale - "partea divină" (*jânib al-ilâht*), "partea Realității realităților" (*jânib haqïqa al-haqâ 'iq*), și "Natura universală (*al-tabï'a al-kulliya*) care cuprinde toate receptacolele lumii, de la cel mai înalt la cel mai jos"[108] - fiecare dintre aceste facultăți "este voalată de ea însăși și nu vede nimic mai bine decât propria sa esență"[109]. Calificarea lui Adam ca "ființă care se adună" - și ca spirit al "Marelui Om" care este forma lumii - ar corespunde, prin urmare, capacității sale de a sintetiza aceste diferite facultăți. Cu alte cuvinte, Ibn 'Arabī pare să ne trimită la ceea ce, în experiența noastră microcosmică[110], este capabil să unifice facultățile senzoriale izolate: dacă auzul este

102 Ibn al-'Arabï, *Fusûs,* p. 49.

103 *Ibid,* p. 48 - *Kawn jàmï'yahsuru al-amr kullahu* (...) *yazharu bihi sirruhu ilayhi.*

104 Ibid., p. 48-49

105 Cf. Cor. 11:123: "Lui Dumnezeu îi aparține taina (ghayb) cerurilor și a pământului și întreaga Ordine (iamr) se întoarce la El" - Wa li-Llâh ghayb al-samâwâti wa l-ardy wa ilayhiyarja 'u al-amru kulluhu.

106 IBN AL-'ARABÏ, Fusûs, p. 49 - *Kâna al-Haqq, subhânahu, awjada al-'âlam kullahu wujûd shabhin maswiyyan là rûh Jîhi. Fa-kâna ka-mir'â ghayr majluwa* (...) *Fa-kâna Adam ᶜayna jala'i tilka al-mir'â wa rùha tilka al-sûra.*

107 Ibidem. Vom reveni la relația macrocosmos-microcosmos atunci când vom discuta despre Omul Perfect (al-Insân al-kâmil) în capitolul următor.

108 *Ibid. - Al- âlam al-mu'abbar ᶜanhu Jî istilâh al-qawm bi-al-Insân al-kabïr* (...) *wa kânat al-malàHka lahu ka-l-quwwa al-rûhâniyya wa al-hissiya allatïfî nash* a *al-insâniyya. Fa-kullu quwwa minhâ mahjùba bi-nafsihâ là tard afdal min dhâtihâ* (...) *li-mâ Hndahâ min al-jâmVa al-ilâhiyya mimmâ yarjVu min dhalika ilâ al-jânib al-ilâhï, wa ilâ jânib haqïqat al-haqâHq wa (...) ilâ mâ taqtadïhi al-tabVat al-kulliya allatï hasarat qawâbil al- ᶜâlam kullihi, a lâhu wa asfalahu.* A se vedea diagrama din anexă, p. 122.

109 Ibid.

110 Merită, fără îndoială, să menționăm aici Naqsh al-Fusùs (R.G. 528), un comentariu eliptic și adesea ermetic la Fusùs al-hikam, a cărui atribuire lui Ibn 'Arabï rămâne foarte discutată (Osman Yahia menționează în lucrarea sa Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabï, p. 407, că Sakhâwï (d. 902/1497) l-a atribuit lui Ismâ'il b. Sawdakin al-Nûrï (d. 646/1248), un discipol apropiat al lui Shaykh al-akbar. Aceasta este, de asemenea, opinia lui M. CHODKIEWICZ, Compte rendu de M. GHURÀB, Sharh Fusûs al-hikam, p. 180. Dar Chittick consideră că importanța pe care i-a acordat-o Sadr al-Dïn Qûnâwï (d. 673/1274), ginerele și discipolul cel mai influent al lui Ibn 'Arabï, este o garanție a autenticității sale (W. C. CHITTICK, Ibn 'Arabï's own summary of the Fusùs: "The imprints of the bezels of wisdom", în Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, 1 (1982), p. 1-2). În cele din urmă, trebuie remarcat faptul că o notă din The Muhyiddin Ibn lArabi Society Archive Project, R.G. 528, menționează că ms. Husein Çelebi 477 (probabil de mâna lui Qûnâwï) precizează că textul este "de către autorul Fusùs"). Oricum ar fi, aceasta oferă o indicație semnificativă a modului în care Fusùs a fost citit și comentat de prima generație de discipoli

incapabil să vadă și vederea este incapabilă să audă, există într-adevăr ceva în noi care vede și aude prin intermediul lor într-o experiență unificată[111]. Adam ar fi, așadar, la nivel macrocosmic, această conștiință reflexivă[112] care observă "oglinda neșlefuită" a lumii și această capacitate de a sintetiza într-o experiență unică facultățile izolate ale **macrantropului**[113].

Încă de la început, Adam descris în *Fusùs* nu pare a fi pur și simplu "omul de lut" (*bashar min tīn*) modelat de Dumnezeu, ci mai degrabă îi califică capacitatea de a primi suflul divin[114]. Ibn 'Arabī afirmă că funcția sa nu este "nimic altceva decât rodul dispoziției (*isti'dâd*) acestei forme echilibrate care permite emanației (*al-fayd*) să primească teofania permanentă (*al-tajallī al-daim*) care nu a încetat și nu va înceta niciodată"[115]. Această capacitate a lui Adam de a primi Manifestarea "Comorii ascunse" ar fi, prin urmare, inerentă determinărilor Esenței divine, astfel încât "întreaga Manifestare nu este altceva decât o "stare" a Realității divine"[116], a cărei natură colectivă a lui Adam ar fi atât condiția, cât și împlinirea.

Această relație de interdependență devine și mai clară atunci când Ibn 'Arabī continuă să explice că Adam este numit "om" (*insân*) pentru că "universalitatea constituției sale cuprinde toate

---

ai lui Shaykh al-akbar. Or, autorul acestui Naqsh al-Fusùs afirmă foarte clar: "Eu înțeleg prin "Adam" existența modului de existență umană" - wa a cnï bi Adam wujùd al- câlam al-insânï - ceea ce pare să confirme lectura noastră a acestui pasaj. Cf. rezumatul propriu al lui W. C. CHITTICK Ibn Arabi despre Fusùs, p. 4, și ediția textului arab din JÀMl, Naqd al-nusùs jï sharh naqsh al-fusùs. Texte alese pentru a comenta "Amprentele lui Fusùs", ed. W. C. CHITTICK, Teheran, Academia Imperială Iraniană de Filosofie, 1977 pp. 3-15 (aici p. 3).

111 Potrivit lui M. Takeshita, utilizarea de către Ibn 'Arabi a conceptului de microcosmos-macrocosmos este în primul rând epistemologică, Masataka TAKESHITA Ibn 'Arabi's theory of the Perfect Man and Us place in the history of Islamic thought (Studia Culturae Islamicae, 32), Tokyo, Institute for the study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 1987, p. 100.

112 De asemenea, trebuie remarcat faptul că reflecția (fikr) - "capacitatea sufletului de a pune cap la cap datele adunate prin percepția senzorială sau prin imaginație" - este o activitate umană specifică pe care Ibn 'Arabï o consideră ca făcând "parte din statornicia divină menționată în textul "El guvernează ordinea (amr) și diferențiază semnele" (Cor. 13:2)". Atât de mult încât această facultate "nu este posedată nici de primul Intelect, nici de Sufletul universal", întrucât "aparține a ceea ce este specific omului în virtutea formei prin care niciun alt lucru nu a fost creat", Fut I, 260, citat de W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 162. De fapt, Coranul îndeamnă la reflecție în numeroase ocazii: "Noi v-am trimis amintirea pentru ca voi să le explicați oamenilor ceea ce a fost trimis pentru ei, astfel încât ei să reflecteze (yatafakkarûn)" (Coran 16:44). Cu toate acestea, am văzut mai sus că Ibn 'Arabï ne reamintește chiar la începutul capitolului că realitatea a ceea ce vorbește nu poate fi atinsă prin examinare reflexivă (nazar fikrî), ci doar prin dezvăluire divină (kashf ilâhï). Într-adevăr, el explică mai departe că funcția fundamentală a reflecției este de a-l face pe om să înțeleagă incomparabilitatea lui Dumnezeu, astfel încât acesta să realizeze că numai teofania Sa (tajallï) face posibil să spună ce este El, în timp ce reflecția poate spune doar ce nu este El. "La aceasta se referă cuvintele lui Dumnezeu: "Le vom arăta semnele Noastre pe orizonturi și în ele însele, până când le va fi clar că El este Realul (al-haqq) (Cor. 41:53). Cu alte cuvinte, ceea ce ei ajung să vadă este un semn. Este un semn al Lui Însuși, astfel încât să le devină clar că El este Adevăratul care este căutat. Așadar, Dumnezeu a completat acest verset spunând: "Nu este oare suficient Domnul vostru?", adică suficient ca indiciu pentru El Însuși. Cel mai clar indiciu este un lucru care se indică pe sine prin propria sa manifestare", Fut., Il, 305, citat în W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 163-164.

113 Am putea înțelege în acest sens și afirmația autorului Naqsh al-Fusûs: "lumea se numește, cu siguranță, "macrantropă", dar numai prin existența omului în ea" - Yuqâlafial-'âlam, innahu al-insân al-kahïr, wa lâkin bi-wujûd al-insân jïhi, JÀMĪ, Naqd al-nusûs jïsharh naqsh al-fusùs, p. 3.

114 Cf. Cor. 39:71-72: "Domnul vostru le-a spus îngerilor: "Voi crea o ființă din lut și, după ce o voi armoniza și voi sufla în ea spiritul Meu, veți fi prosternați în fața ei"". Ibn 'Arabï face aluzie în mod clar în pasajul citat mai sus la aceste versete coranice, deoarece folosește aceleași cuvinte - **maswiyyan** (armonizat), **rûh** (spirit) și **najkh** (insuflare) - pentru a se referi la "oglinda neșlefuită". Vom reveni la această insuflare în capitolul următor, referitor la "forma" lui Adam.

115 IBN AL-'ARABi, Fusûs, p. 49 - Mâ huwa ilâ husûl al-isti'dâd min tilka al-sûrati al-musawwâti li-qubûl al-fayd al-tajallï al-dâ'im lam yazal wa lâ yazâlu. Cu privire la diferitele lecturi posibile ale lui "li-qubûl al-fayd al-tajallï al-da'im", a se vedea analiza lui C. A. Gilis, IBN AL-'ARABl, Le livre des chatons des sagesses, p. 44-45 n. 14, care ne-a convins să considerăm că **al-fayd** este subiectul propoziției. Enunțul general al **fass** și restul analizei par să confirme această alegere.

116 Ibidem, p. 45. Această natură evanescentă și schimbătoare a Manifestării este evocată de numele pe care Ibn 'Arabï îl dă substanței universului: "Suflul Celui Atotmilostiv" (nafas al-Rahmân). "Dumnezeu expiră și, în timp ce expiră, vorbește. Dar numai Cuvântul Său este veșnic, nu și cuvintele Sale rostite ca cuvinte", W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 19.

realitățile"[117], dar și în măsura în care el este "pentru Real (*al-Haqq*) asemenea pupilei ochiului (*insân al-'ayn*) prin care are loc privirea", pentru că "prin el Realul își privește creaturile și le arată mila"[118]. Așadar, Adam nu este doar "oglinda strălucitoare" a Creației, ci și "pupila ochiului" lui Dumnezeu care Se contemplă pe Sine Însuși în ea. Dinamica acestei existențe unificatoare se explică în special prin relația de reciprocitate dintre determinările *ad intra* ale Esenței divine și manifestările lor *ad extra*. Într-adevăr, Ibn 'Arabī consideră că, deși "fiecare slujitor are un Nume care este stăpânul său: și el este un trup a cărui inimă este acest Nume", această relație este totuși reciprocă "întrucât fiecărui Nume îi corespunde un lucru în care, și numai în care, se poate împlini epifania sa"[119]. Creația lui Adam apare astfel ca inima procesului de manifestare a Numelor "Comorii ascunse", în măsura în care face prezent Numele "Dumnezeu" (Allah), despre care am văzut că desemnează atât toate atributele divine, cât și Esența divină inaccesibilă: "Prototipul originar (*muqaddam*) și totalizant (*jâmi'*) se numește Allah, căci el totalizează sensurile tuturor Numelor și desemnează Esența (*dhàt*)"[120].

Astfel, "pupila ochiului" și "strălucirea oglinzii" lui Dumnezeu se vor reuni în Adam pentru a permite autocontemplarea Manifestării divine. Adam apare astfel ca punctul focal spre care tinde întreaga Manifestare a Numelor[121]. Ca epifanie (*mazhar*) a Numelui "Dumnezeu" care le reunește pe toate, el este "unitatea unificatoare" (*ahàdiyyat al-jam'*) care manifestă atât originea lor comună, cât și sinteza particularităților lor[122].

Dacă niciun alt Nume nu intervine ca intermediar între Esență și Numele "Dumnezeu" - în timp ce atributele sunt întotdeauna legate de acest Nume la fel de mult ca și de Esența divină -, același lucru este valabil și pentru Adam, a cărui natură va fi istmul (*barzakh*)[123] care unește "forma lui Dumnezeu" și cea a tuturor creaturilor generate de Manifestare[124]. Absolutul și determinatul se întâlnesc astfel în el, căci el este "Omul nou (*hâdith*) și etern (*azalí*), creația continuă și perpetuă (*al-nash ' al-dà ' im al-abadí*), Cuvântul care împarte și adună (*al-kalima al-fâsil al-jâmi'*)"[125]. Iată de ce oglinda reflectă atât ceea ce este aparent în lume, cât și ceea ce este ascuns în Om: "Să știți că Realul s-a descris pe Sine însuși ca fiind ascuns (*bàtin*) și aparent (*zàhir*)[126]. El a făcut ca lumea să

---

117 IBN AL-'ARABl, Fusûs, p. 50 - Fa-ammâ insâniyatuhu, fa-li-'umùmi nash'atihi wa hasrihi al-haqàiqa kullahâ. Sensul precis al acestei remarci privind noțiunea de umanitate ni se pare mai degrabă misterios. Se referă Ibn 'Arabï la insân al-kabïr ("Marele Om") menționat mai sus? Se referă el pur și simplu la calitatea lui Adam de a unifica existența (kawn jâmi ')? Sau face el o primă aluzie etimologică, în legătură cu sensul rădăcinii **a-n-s** ("familiaritate", "sociabilitate") din care derivă cuvântul **insân**, pentru a indica faptul că omul este "familiar" cu toate realitățile? (Această înțelegere ni se pare cea mai probabilă și vom reveni asupra ei mai jos, p. 59).

118 Ibidem. - Huwa li-l-Haqq bimanzilati insân al-cayn min al-'ayn alladhïyakûnu bihi al-nazar (...) Fa li-hadhâ summiya al-insân. Fa-innahu bihi yanzaru al-Haqq ilâ khalqihi fayarhamuhum. Cf. și aluzia la versetul din Cor. 21:107: "Te-am trimis doar ca o milă pentru lumi", asupra căruia vom reveni în cap. 3.4, consacrat relației sale cu Mahomed.

119 *Fut.* I, 99 et 366, cités par M. CHODKIEWICZ, *Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya,* p. 35 și 54.

120 IBN AL-'ARABÏ, Producerea de cercuri, p. 36. Autorul Naqsh al-Fusùs spune în acest sens: "Omul este un rezumat al prezenței divine" - Kâna al-insân mukhtasaran min al-hadrat al-ilâhiya, JÀMl, Naqd al-nusûs fisharh naqsh al-fusûs, p. 3.

121 Cf. afirmația autorului Naqsh al-Fusùs: "Dumnezeu l-a făcut scopul însuși al lumii, ca Suflet rațional în Individul uman" - Ja'alahu Allah Ii'ayn al-maqsûdat min al-câlam, ka-l-nafs al-nâtiq min al-shakhs al-insâriï, JÀMl, Naqd al-nusûs jï sharh naqsh al-fusùs, p. 3. Această comparație microcosmică pare să se refere la "conștiința reflexivă" menționată mai sus.

122 W. C. CHITTICK, The Chapter Headings of the Fusûs, p. 7 și Ronald L. NETTLER, Sufi Metaphysics and Qur'ânic Prophets: Ibn 'Arabi's Thought and Method in the Fusûs al-hikam, Cambridge, The Islamic texts society, 2003, p. 20-21. Vom reveni la această noțiune de "punct focal" și la legătura sa cu temporalitatea Manifestării atunci când vom discuta relația dintre Adam și Realitatea mahomedană în cap. 3.

123 Ibn 'Arabï descrie această funcție în *Kitâb insha al-dawâ'ir* al său: "Este, de asemenea, un istm (barzakh) între Lume și Dumnezeu cel Real, sintetizează (jâmi') creatura și Dumnezeu cel Real (al-Haqq). Este linia de separație între gradul Prezenței Divine și cel al lumii generăriii (kawniyya), precum linia care separă umbra de soare. Aceasta este realitatea sa", IBN AL-'ARABÏ, Producerea de cercuri, p. 25.

124 W. C. CHITTICK, Titlurile capitolelor din Fusûs, p. 7. Vom reveni asupra acestei duble calificări în capitolul următor și în cel consacrat celor "două Mâini ale lui Dumnezeu".

125 IBN AL-'ARABI, *FUSÛS,* p. 50.

126 Numele "al-bâtin" și "al-zâhir" fac parte din lista tradițională a celor mai frumoase nume (Asmâ ' al-husna)

existe ca o lume invizibilă (*ghayb*) și vizibilă (*shahâda*), pentru ca noi să putem percepe ceea ce este ascuns (*bàtin*) prin invizibilitatea noastră (*ghayb*) și ceea ce este aparent (*zahir*) prin vizibilitatea noastră (*shahada*) "[127]. În calitatea sa de **istm**, omul are astfel acces la Real atât prin aspectul lumii, cât și prin aspectul propriei sale interiorități: "Cel Preaînalt ne-a invitat să-L cunoaștem prin contemplarea a ceea ce vine să fie (*al-hadith*) și ne-a amintit că ne-a făcut să vedem în El semnele Sale[128], astfel încât ne-a informat El însuși despre El"[129]. Astfel, nu există un alt punct de vedere asupra Realului decât cel al propriei noastre experiențe: "Nu Îi atribuim niciun atribut decât dacă noi înșine suntem acel atribut"[130], și "întrucât Îl cunoaștem din noi și prin noi, Îi atribuim tot ceea ce ne atribuim nouă înșine"[131].

Putem înțelege astfel locul introductiv al **fass**-ului lui Adam și calificarea lui ca "înțelepciune divină": dacă fiecare **fass** reprezintă "chintesența" unui cuvânt profetic, care este partea de înțelepciune divină "determinată de Dumnezeu pentru el și comunitatea sa", **fass**-ul lui Adam reprezintă sinteza înțelepciunilor fiecărui **fass**, pentru că este "spiritul umanității" prezent în toți profeții care le întruchipează[132]. Referindu-se la această umanitate comună chiar la începutul tratatului ca la o expresie a Realității divine, Ibn 'Arabī pare să indice mai presus de toate că oglinda adamică - pentru că este istmul (*barzakh*) menționat mai sus, care unește forma lui Dumnezeu și cea a Creației - este într-adevăr o oglindă cu două fețe. Dacă îi permite lui Dumnezeu să contemple reflecția Sa în Manifestare, ea permite și creaturilor să contemple reflecția divină în ea: "Când Îl contemplăm pe El (*shahidnâhu*), ne contemplăm pe noi înșine. Iar când El ne contemplă, El se contemplă pe Sine însuși"[133].

Semnificația acestei înțelepciuni divine este, așadar, dublă: "*Dumnezeu se vede pe sine în oglinda omului și, invers, omul, dacă risipește iluzia autonomiei sale ontologice, descoperă că el nu este decât o reflecție în oglinda Realității divine*"[134]. Astfel, **fass**-ul lui Adam rezonează cu un alt *hadith* apocrif celebru, comentat pe larg de *Shaykh al-akbar*: "*Cel care se cunoaște pe sine însuși îl cunoaște pe Domnul său*"[135].

## 1.4 : "Marele om" și "omul perfect"

Este dificil să vorbim despre **fass**-ul lui Adam fără a menționa una dintre cele mai faimoase doctrine ale lui Ibn Arabī, cea a "Omului perfect" (*al-insàn al-kàmil*)[136]. Deși este imposibil să

menționate mai sus și sunt preluate din Cor. 57:3: "El este Cel dintâi (al-awwaï) și Cel de pe urmă (al-âkhir) și Cel ascuns (al-bâtin) și Cel aparent (al-zâhir), iar El cunoaște toate lucrurile (wa Huwa bi-kulli shay 'in 'alïm)".

127 IBN AL-'ARABI, *Fusûs,* p. 54. - *Lata'alam anna al-Haqq wasafa nafsahu bi-annahu zâhirun bâtinun. Fa-awjada al- âlam 'âlam ghayb wa shâhada li-nudrika al-bâtin bi-ghaybinâ wa al-zâhir bi-shahâdatinâ.*

128 Ibn 'Arabi pare să vrea să susțină cacaterul istmic al oglinzii adamice, deoarece aici el se joacă cu versetul coranic menționat mai sus (Coran. 41:53, cf. supra, n. 112) care spune de fapt: "Le vom arăta semnele Noastre pe orizonturi și în ei înșiși" (fi al-afâqi wa fi anfushim), și nu "în El" (fihi).

129 IBN AL-'ARABI, Fusùs, p. 53 - Ahâlnâ ta 'ala fi al-'ilm bihi calâ al-nazar fï al-hâdith, wa dhakara annahu annahu arânâ ayâtihi fihi, fa-istadalalunâ bina 'alayhi. Trebuie remarcat faptul că Ibn 'Arabi îl descrie în altă parte pe om ca pe o "oglindă în care apare reflecția inversată" a Realului, ceea ce este ascuns (bâtin) în Dumnezeu fiind aparent (zâhir) în om". În acest sens, el spune: "Tu ești inversul Lui! Tu ești inima Lui! El este inima ta!" (Fa-anta maqlûbuhu! Fa-anta qalbuhu! Fa-Huwa qalbuka!), Fut. I, 112, citat de M. CHODKIEWICZ, Un océan sans rivage, p. 57-58.

130 *Ibid. - Fa-mà wasafnàhu bi-wasfin ilâ kunnà nahnu dhalika al-wasf.*

131 *Ibid. - Fa-lammà 'alimnàhu bina wa minnà, nasabnà ilayhi kulla m à nasabnahu ilaynà.*

132 W. C. CHITTICK, *Ibn 'Arabï's own summary of the Fusûs,* p. 4.

133 IBN AL-'ARABl, Fusùs, p. 53 - Fa-idh shahidnâhu shahidnâ nufûsanâ. Wa-idh shahidanâ shahida nafsahu. Ibn 'Arabï pare să se refere aici la hadisul: "Credinciosul este oglinda credinciosului" (al-mu'min mircât al-mumiri) cf. AbuDàwud, Sunan (n°4918, Adab, cartea 43, hadis 146). El îl comentează spunând că "credinciosul" (al-mu'min) fiind unul dintre cele mai frumoase nume ale lui Dumnezeu (Asmâ ' al-husna), este posibil să citim hadisul astfel: "Dumnezeu este oglinda credinciosului" sau "Credinciosul este oglinda lui Dumnezeu", Fut I, 112, citat în M. CHODKIEWICZ, Un océan sans rivage, p. 175.

134 M. CHODKIEWICZ, *Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya,* p. 37.

135 "Man 'arafa nafsahu, 'arafa Rabbahu". Acest *hadith*, absent din colecțiile canonice, datează, potrivit lui Suyûti (d. 911/1505), de la Yahya b. Mu'adh al-Râzi (d. 285/871), cf. Ibn AL-'ARABl, La production des cercles, p. 20, n. 23.

136 Roger ARNALDEZ, Al-Insân al-kâmil, în EI2, oferă o introducere generală a acestui concept (care este

tratăm acest concept în mod exhaustiv în cadrul restrâns al acestui studiu - atât de mult încât este o veritabilă "cutie a Pandorei" care se deschide asupra tuturor doctrinelor lui *Shaykh al-akbar* - este evident că el este prezent în filigran pe tot parcursul capitolului introductiv al **Fuşūş**.

Această expresie apare tocmai atunci când Ibn 'Arabī folosește simbolismul sigiliului aplicat pe comorile divine pentru a descrie funcția lui Adam în lume[137] : "Lumea nu încetează niciodată să fie păstrată atâta timp cât acest "Om Perfect" rămâne în ea"[138]. Într-adevăr, pentru că Adam este spiritul corpului care este lumea ca "Omul Perfect", amândouă apar legate de o unitate de existență[139]. Astfel, fiecare îl reflectă și îl încorporează pe celălalt, în așa măsură încât dispariția sigiliului (Omul Perfect) înseamnă dispariția comorii (lumea): "Nu vedeți că, atunci când se va sparge şi va dispărea din comoara lumii acesteia (*dunyâ*), ceea ce Realul (*al-Haqq*) tezaurizează în ea nu va mai rămâne acolo și ceea ce se află în ea va ieși și se va amesteca (*iltahaqa ba 'duhu bi-ba 'd*)"[140].

Pentru că el este punctul focal spre care tinde Manifestarea[141], omul perfect adamic recapitulează în constituția sa toate nivelurile cosmosului[142] care au fost necesare pentru ca în el să se împlinească Creația[143]. În acest fel, el poartă "urmele" lumii în întregime: "Omul este în realitate o copie de adunare (*nuskha jâmi'a*), în sensul că există în el ceva din cer sub un anumit aspect, și ceva din pământ sub un anumit aspect, și ceva din toate sub un anumit aspect, dar nu după toate aspectele (...) Nu se poate spune că Omul este o copie de adunare (*nuskha jâmi'a*). ...] Nu se poate spune că Omul este cerul, sau pământul, sau Tronul, dar se poate spune că el este asemănător cu cerul în așa și așa aspect, și cu Tronul în așa și așa aspect, și cu elementul foc în așa și așa aspect"[144].

Ca om perfect, Adam este, așadar, indisolubil legat de existența lumii într-o dependență reciprocă: "Dumnezeu a condensat cosmosul într-o existență unificatoare care conține în modul cel mai perfect toate sensurile pe care le cuprinde cosmosul și l-a numit Adam (...) Omul este, așadar, adunarea cosmosului, el este "Omul mic", iar cosmosul este "Omul mare". Sau, puteți numi Omul "Lumea Mică", după cum doriți! Atâta timp cât cunoașteți ceea ce îl privește pe el așa cum este el în întregime, folosiți termenul pe care îl doriți"[145]. Această relație macrocosmos-microcosmos este de

---

destul de dezarticulată și conține mai multe erori în referințe). El discută dezbaterea privind originea sa preislamică și similitudinile cu doctrinele din gnosticism, hermetism, mazdeism, cabala și alchimie, fără a propune însă o genealogie istorică clară a conceptului islamic. Pentru un studiu mai aprofundat al premiselor acestei noțiuni, a se vedea M. TAKESHITA, Ibn 'Arabî's theory of the Perfect Man and its place in the history of Islamic thought, pp. 74-108. El menționează ca primele urme ale "Omului-microcosmos" în islam scrierile lui Al-Kindi (m. mijlocul sec. al III-lea/9-lea) și ale lui Ikhwân al-safa' (cca. sec. al II-lea/9-lea - al X-lea), marcate de influența neopitagoreică (pp. 74-92), înainte de a se dezvolta în sufism, în special la Al-Ghazâli (d. 505/1111) (p. 92-100). Dar Ibn 'Arabï a fost primul care a folosit termenul "Insân kâmil" într-un mod tehnic și sistematic, potrivit lui Takeshita (Ibid, p. 54). Cf. și M. EBSTEIN, Mysticism and philosophy in al-Andalus, p. 157-161, despre influențele ismaeliene și neoplatonice ale acestei noțiuni. În sfârșit, trebuie să menționăm importanța legăturii dintre acest Om perfect și "Realitatea mahomedană", asupra căreia vom reveni în cap. 3.

137 Cf. *supra,* n. 39.

138 IBN AL-'ARABI, *Fusûs,* p. 50 - *Fa-làyazàlu al-'àlam mahfuzan ma dama fîhi hadhà al-Insàn al-kàmil.*

139 R. L. NETTLER, *Sufi Metaphysics and Qur'ânic Prophets,* p. 23.

140 IBN AL-'ARABI, *Fusûs,* p. 50 - *A-lâ tarâhu idhâ zâla wa fukka min khazâ'inat al-dunyâ, lam yabqa Jïha ikhtazanahu al-Haqq fîhâ, wa kharaja ma kâna fîhâ, wa iltahaqa ba 'duhu bi-ba 'd.*

141 Cf. "El este țelul căutat de Dumnezeu în lucrurile existente, căci el este cel pe care Dumnezeu l-a luat ca loc de manifestare", Fut III, 151, citat de W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 368. Astfel, "kamâl, desăvârșirea lui *insân kâmil*, nu trebuie înțeleasă în sens "moral" (ceea ce ar corespunde, pe scurt, T'héroïcité des vertus), ci înseamnă aici "desăvârșire" sau "realizare", M. CHODKIEWICZ, Le Sceau des Saints, p. 79.

142 A se vedea diagrama din anexă, p. 122.

143 W. C. CHITTICK, The Self-Disclosure of God, p. XXXII. Autorul Naqsh al-Fusûs declară în acest sens: "El este primul prin intenție și ultimul prin producție" - Fa-huwa al-awwal bi-l-qasd wa alâkhar bi-l-ijâd, JÀMÏ, Naqd al-nusûs fi sharh naqsh al-fusùs, p. 3.

144 Fut. III, 328, citat în M. TAKESHITA, Ibn 'Arabî's theory of the Perfect Man, p. 101. În lucrarea sa *Tadbïrât al-ilâhiyya*, Ibn 'Arabî detaliază o serie de corespondențe simbolice între corpul uman și cosmos: munții corespund oaselor, mareele sângelui care curge în vene, pământurile aride părților grase, cele cinci planete celor cinci simțuri, Soarele spiritului și Luna intelectului (fazele sale corespunzând dezvoltării intelectuale în funcție de vârstă) etc., ibidem, p. 102.

145 *Fut,* III, 10, citat în W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure of God,* p. 360.

așa natură încât termenul "Omul perfect" (*al-insân al-kâmil*) ar desemna invariabil Omul sau lumea[146].

Dependența lui Adam față de lume este, de asemenea, o condiție a naturii sale sintetice: "Nimeni nu este mai sărac față de cosmos decât Omul desăvârșit (...) El știe în el însuși că are nevoie de cosmos mai mult decât are cosmosul nevoie de el (...) Din cauza sărăciei sale, el ocupă în lume o poziție asemănătoare cu cea a Realului în raport cu Numele divine, care necesită manifestarea efectelor în cosmos. El nu se manifestă în sărăcia sa decât prin manifestarea numelor Realului"[147]. Proprietățile atributelor divine, care sunt împrăștiate la nesfârșit în macrocosmosul "Marelui Adam", sunt astfel prezente în mod concentrat în microcosmosul "Micului Adam", care, la rândul său, manifestă în macrocosmos prezența Numelui "Dumnezeu" (Allah), care le conferă semnificație și le reunește pe toate[148]. Este ceea ce indică Ibn 'Arabī în **Faṣṣ**-ul lui Adam: "Toate formele divine (*suwar ilàhiya*) care provin din Nume se manifestă în această constituție umană, care prin această existență atinge gradul de cuprindere și de adunare"[149].

Dar acest **Om desăvârșit** nu este doar un "concentrat al lumii", deoarece am văzut că el este istmul (*barzakh*) care separă și combină atât realitățile nemanifestate - sau "realitățile divine" (*haqâ 'iq al-haqqiyyd*) - cât și realitățile manifeste - sau "realitățile creaturale" (*haqa'iq al-khalqiyya*)[150]. Pentru că sintetizează în acest fel aspectele ascunse (*bâtin*) și aparente (*zahir*) ale lui Dumnezeu, el este independent de lume și dintr-un alt punct de vedere: "El vede doar Numele divine, nu și existențele cosmosului. Astfel, el este sărac doar față de Dumnezeu"[151]. În calitate de **istm**, Omul perfect este, prin urmare, în mod corespunzător "cel cu doi ochi" (*dhû l-'aynayn*) și "cel care realizează Adevărul" (*al-muhaqqiq*)[152]: "Omul perfect vede (*nazar*) Realul în două moduri, motiv pentru care El i-a dat doi ochi. Cu un ochi, el privește spre El în măsura în care este independent de lumi. Nu-L vede nici într-un lucru, nici în sine. Cu celălalt ochi, el privește spre El în raport cu Numele Său "Cel Atot-milostiv" (*al-Rahmâri*) care caută cosmosul și este căutat de cosmos[153]. El vede Ființa Sa care pătrunde totul"[154].

În acest fel, pentru că face prezent numele "Dumnezeu" în cosmos - prin manifestarea "ascunsului" (*batin*) și a "aparentului" (*zâhir*) în aceeași constituție -, Adam face prezent, în mod paradoxal, și caracterul nemanifestat al Esenței divine[155]. În acest sens, el se comportă ca o oglindă,

---

146 James MORRIS, *Harvard Fusus Seminar* (înregistrare audio).

147 Fut. III, 150, citat în William C. CHITTICK, Two Chapters from the Futûhât al-Makiyya, în Stephen HlRTENSTEIN și Michael TlERNAN (eds.), Muhyiddin Ibn 'Arabi: A commemorative volume, p. 107. Cu privire la această relație de interdependență, a se vedea, de asemenea, cap. 2.4, care tratează relația dintre Adam și Eva.

148 W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure of God,* p. XXI-XXII.

149 IBN AL-'ARABI, *Fusûs,* p. 50 - *Fa-zahara jami' ma fi al-suwar al-ilâhiya min al-asmâ' fi hadhihi al-nash* a *al-insâniya, fa-hâzat rutbat al-ihâta wa al-jam ' bihadhâ al-wujûd.*

150 M. CHODKIEWICZ, Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya, p. 40. Jâmï (m. 998/1492) afirmă în acest sens, în comentariul său la Naqsh al-Fusûs, că, deoarece nivelul ontologic al lui Adam este astfel situat între realitățile din "marea necesității" (wujûb) și locurile lor de manifestare în "marea posibilității" (imkân), la el face aluzie Coranul în versetele "El a lăsat cele două mări să curgă împreună. Între ele există un istm (barzakh) pe care ele nu-l traversează" - Maraja al-bahrayn yaltiqyâni. Baynahumâ barzakhun là yabghiyâni, Cor. 55:19-20). Cf. W. C. CHITTICK, Ibn 'Arabî's own summary of the Fusùs, p. 4-6.

151 *Fut.* III, 151, cité par W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 369.

152 Această considerare simultană a transcendenței (tanzih) și a imanenței (tashbih) lui Dumnezeu în raport cu lumea reprezintă pentru Ibn (Arabï, cf. supra, p. 16) perfecțiunea cunoașterii.

153 A se vedea supra, p. 22, nr. 116 despre "Suflarea Celui Atot-milostiv" (nafas al-Rahmàn).

154 Fut. III, 150, citat în W. C. CHITTICK, Two Chapters from the Futûhât al-Makiyya, p. 107.

155 Pentru a ilustra acest aspect, să menționăm lungul pasaj din **fass** care se referă la "ideile universale" (al-umûr al-kulliyât). Acestea sunt descrise ca având un caracter "nemanifestat" (sau "ascuns" - bâtin) în aspectul lor inteligibil (ma'qûla) și un caracter "manifest" (sau "aparent" - zâhir) în existențele lor individuale ('a yân al-mawjudât). Această noțiune de dependență reciprocă se regăsește aici, întrucât "fiecare existență individuală (mawjûd 'aynî) este legată de aceste idei universale, care nu pot fi separate de intelect (lâ yumkin raf'uhâ 'an al-'aql) și care nu pot înceta să fie inteligibile (ma'qùla) datorită existenței lor într-un individ determinat (wujûdduhâ ji al-fayn wujùdân)". Aceste "idei universale" sunt, de altfel, "în esența lor (bi-dhâtihâ) asemenea umanității (al-insâniya) în toate persoanele (shakhs) din această specie (naw'), care, fără a fi diferențiată (lam tatafassal) sau fără a fi socotită (lam tata (addad) după numărul de persoane, nu încetează să fie inteligibilă (là barihat ma 'qûla)", IBN AL-'ARABl, Fusûs, p. 51-53.

a cărei existență este completă doar atunci când reflectă imaginea care îi stă în față și când se manifestă în ea atât natura sa reflectantă, cât și imaginea naturii reflectate de ea: "Omul desăvârșit este desăvârșit doar prin forma lui Dumnezeu. În același mod, o oglindă - chiar și atunci când este complet modelată - este perfectă numai prin manifestarea în ea a formei celui care o privește"[156]. Aceasta este, fără îndoială, una dintre explicațiile plauzibile ale celebrei afirmații necugetate a lui Ibn Arabī de la sfârșitul **fașș**[157] : "El este realul-creatură" (*al-Haqq al-khalq*)[158].

Și în acest caz, ar fi vorba de a evidenția în Adam o calitate latentă în orice ființă umană, întrucât Omul perfect desemnează "omul în măsura în care este în act ceea ce a fost creat să fie, adică în măsura în care realizează efectiv teomorfismul său originar: căci Dumnezeu l-a creat pe Adam "după forma Sa""[159]. În acest sens, această perfecțiune potențială a omului nu ar fi altceva decât posibilitatea actualizării depline a **Wujùd** divin[160] - care în Esența sa este absolut non-fenomenală - în existențele Manifestării fenomenale[161]. Profeții și "prietenii lui Dumnezeu" (*walî*) sunt aceia care realizează perfect acest potențial uman și, astfel, devin "reprezentanți ai Realului în societate", deoarece, asemenea Lui, "ei sunt incognoscibili și inaccesibili în adevărata lor interioritate, dar debordează de orice bine imaginabil"[162]. Acesta este, probabil, unul dintre sensurile învestirii lui Adam ca "calif" (*khalifa*) la care se referă restul **fass**-ului: "Cunoști constituția nivelului său care este adunarea (*majmù* ) prin care el merită califatul (*al-khilâfa*)"[163]. De altfel, această funcție este descrisă ca fiind propriu-zis cea a sigiliului care păzește comoara Creației, la care ne-am referit mai devreme: "El este numit "calif" din acest motiv, căci Cel Preaînalt face ca

---

156 *Fut.* III, 151, citat de W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 368.

157 IBN AL-'ARABl, Fusûs, p. 56 : "Cunoașteți acum înțelepciunea (hikma) constituției (nash a) lui Adam, mă refer la forma sa aparentă (zâhirà). Și acum cunoașteți constituția (rûh) spiritului (rûh) lui Adam, adică forma sa ascunsă (bâtina). El este Creatura reală". - Fa-qad 'alimta hikma nahs'ati Adam, a'ni sùratahu al-zâhira. Wa-qad 'alimta nahs 'ati rûh Adam, a 'nisùratahu al-bâtina. Fa-huwa al-Haqq al-khalq.

158 Această afirmație pare să se refere la celebrul "Eu sunt Adevărul" (anâ al-Haqq) pronunțat de Hallâj (d. 309/922) cu consecințele dezastruoase pe care le cunoaștem, cf. J. MORRIS, Harvard Fusus Seminar (înregistrări audio). Trebuie să menționăm și o altă formulă, prezentă în prologul (khutba) din *Futûhât*, în care Ibn 'Arabï se joacă și el cu dublul sens al cuvântului "real" (haqq), care se poate referi la Numele divin sau la "realitatea" unei creaturi: "Domnul este real și servitorul este real" - Al-Rabb haqq wa al- 'abd haqq, Fut. I, 26, citat în M. CHODKIEWICZ, Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya, p. 36. În sfârșit, trebuie să mai notăm că Ibn 'Arabi își întemeiază în mod paradoxal această afirmație, așa cum obișnuiește, pe o lectură "literalistă" (sau mai degrabă "zâhiristă": "care se limitează la aparențe") a unui verset coranic: "Nimic nu este ca El" - Laysa ka-mithlihi shay'un (Cor. 42:11). De fapt, el propune să se folosească sensul original al particulei "ka" - "asemănător" - pentru a citi: "Nu există nimic asemănător cu asemănarea Lui", și să vadă în aceasta o aluzie la Omul perfect ca fiind "asemănarea" lui Dumnezeu, Fut II, 563; III, 165 și IV, 135, citat în M. CHODKIEWICZ, Un océan sans rivage, p. 57.

159 M. CHODKIEWICZ, Pecetea sfinților, p. 78. Vom aborda această problemă a "formei lui Dumnezeu" în capitolul următor, p. 30.

160 Am ales să nu traducem termenul "Wujûd", atât de caracteristic vocabularului lui Ibn 'Arabï (cf. calificarea doctrinei sale - mai ales de către detractorii săi - ca fiind cea de "wahdat al-wujùd" ("unicitatea Ființei"), deși această expresie nu apare nicăieri în opera sa, iar prima sa utilizare tehnică datează abia de la Farghâni (d. 699/1299), un discipol al lui Sadr al-Dïn Qûnâwï (deja menționat mai sus, p. 14, n. 74), cf. W. C. CHITTICK, Ibn 'Arabï, p. 505 și A. KNYSH, Ibn 'Arabi în tradiția islamică ulterioară, p. 315, n. 24). Într-adevăr, ni se pare că niciunul dintre termenii folosiți de obicei în franceză ("Être", "existență" sau "réalité principielle") nu face cu adevărat dreptate sensului său în limba arabă, întrucât rădăcina **w-j-d** se referă simultan la faptul de a "găsi", de a "trăi" și de a "exista". Ibn 'Arabï definește, de asemenea, termenul **wujûd** ca fiind "experiența realului în extaz" - Wijdân al-Haqq fî l-wajd, IBN AL-'ARABÏ, Istilâhât al-sûfiya (R.G. 315), ed. A. SÀLAH HAMDÀN, Cairo, Maktaba Madboulï, 1999, p. 7. Astfel, **wujûd**-ul combină existența și experiența și desemnează "ceea ce se găsește și ceea ce este găsit". Acest termen se aplică așadar Esenței divine, în măsura în care este singura "Ființă" adevărată (îl scriem cu majusculă - Wujûd), și "inexistenței" realităților cosmosului (îl scriem cu minusculă - wujûd), cf. W. C. CHITTICK, The Self-Disclosure of God, p. XIX, care alege de asemenea să nu traducă termenul și optează pentru aceste două grafii.

161 W. C. CHITTICK, Imaginal worlds, p. 23. A se vedea diagrama din anexă, p. 122.

162 Ibid.

163 IBN AL-(ARABI, Fusûs, p. 56 - Wa-qad calimta nash'a rutbatihi wa hiya al-majmû' alladhî bihi istahaqqa alkhilâfa. Vom reveni asupra acestei învestiri mai detaliat în capitolul următor, precum și în cel dedicat în mod special lui Adam drept "calif", *infra* cap. 2.6.

Creația Sa să fie păzită de el, așa cum sigiliul păzește comorile"[164].

De aceea, de-a lungul întregului capitol introductiv al *Fușūș al-hikam*, această "ființă care se adună" (*kawn jàmi'*) este denumită alternativ "Adam", "om" (*insân*), "calif" (*khalifà*) sau "Omul perfect" (*al-insân al-kàmil*). Aceste denumiri diferite par într-adevăr să desemneze un singur mod de a fi, deși este imaginabil ca fiecare dintre ele să se refere la un aspect particular al acestuia: Omul perfect ca arhetip în centrul Manifestării, întrupat în Adam la începutul istoriei umane, potențialitatea universală a omului și realizarea efectivă în cel care devine apoi califul realului[165].

## *1.5 : "Forma" și "cele două mâini" ale lui Dumnezeu*

Tocmai am văzut că Omul desăvârșit împlinește teomorfismul lui Adam, creat după "forma lui Dumnezeu"[166]. Cu toate acestea, nicăieri nu definește **fass** cu precizie natura acestei forme (*sùra*). Și în acest caz, este necesar să reunim o serie de elemente împrăștiate în opera lui Ibn 'Arabī pentru *a trasa o schiță[167].*

*Shaykh al-akbar* afirmă în **Futuhat**-ul său că **Wujud**-ul divin stă la baza întregii Manifestări, ale cărei diferite "stări" sunt constituite de forma lui Dumnezeu: "El este Ființa și ceea ce există în univers nu este altceva decât forma Sa (*suratuhu*)"[168]. Tot ceea ce Ființa divină conferă existență posedă astfel această formă divină: "Nimic în cosmos nu poate avea o existență (*wujûd*) care să nu fie forma Realului (*al-Haqq*)"[169]. Or, dacă Dumnezeu își imprimă forma Sa asupra Manifestării, conferindu-i existența prin Ființa Sa, această formă este rodul cunoașterii pe care o are despre Sine prin oglinda Creației: "În Sine, cunoașterea cosmosului de către Dumnezeu implică cunoașterea Sa despre Sine, iar cosmosul apare astfel conform formei Sale. Iată de ce spunem că

---

164 Ibidem.9 p. 49-50 - Wa sammâhu khalifa min ajli hadhâ, li-annahu ta'alâ al-hâfiz bihi khalqahu kamâ yahfiz alkhatm al-khaza'in. Cf. infra, cap. 3.1, cu privire la atribuirea unei funcții similare lui Mahomed.

165 Trebuie remarcat faptul că această universalitate a accesului la perfecțiunea umană este ceea ce îl deosebește clar pe Ibn 'Arabï de gânditorii ismailiți, pentru care statutul de Om perfect nu este accesibil decât Profetului și imamilor, deși Ikhwân al-Safa ' pare să arate deja o înclinație spre universalism, M. EBSTEIN, Mysticism and philosophy in al-Andalus, p. 179-188.

166 Această expresie face aluzie la hadithul "Dumnezeu l-a creat pe Adam după forma Sa" - care amintește de Geneza 1, 26-27, de Timeul lui Platon sau de Ennëades al lui Plotin - și care este citat în mai multe contexte diferite, cf. a. o. MUSLIM (nr. 2841, cartea 53, Janna, hadis 32, sau nr. 2612, cartea 45, Birr9 hadis 152), și BUKHÀRl (nr. 6227, cartea 79, hadis 152). MUSLIM (nr. 2841, cartea 53, Janna, hadith 32, sau nr. 2612, cartea 45, Birr9 hadith 152), și BUKHÀRl (nr. 6227, cartea 79, Isti 'dhân, hadith 1). Primele comentarii au avut grijă să elibereze acest hadith de orice înțelegere antropomorfică, respingând ideea că Adam ar fi putut fi creat după chipul lui Dumnezeu, fizic sau spiritual, cf. e. a. Daniel GlMARET, Dieu à l'image de l'homme: les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens (Patrimoines), Paris, Cerf, 1997, pp. 123-136; Christopher MELCHERT, lGod Created Adam in His Image", în Journal of Qur'anic studies, 13, 1 (2011), pp. 113-124; și Yahya MlCHOT, The image of God in Humanity from a Muslimperspective, în Norman SOLOMON, Richard HARRIES și Tim WlNTER (eds), Abraham 's children. Jews, Christians and Muslims in conversation, Londra-New York, T&T Clark, 2005, p. 163-175. Astfel, unii teologi au considerat că expresia "după forma 'lui'" se referă la Adam însuși și nu la Dumnezeu, explicând, de exemplu, că Adam a fost creat direct într-o formă umană adultă și nu în cea de embrion, în timp ce alții au afirmat că adjectivul posesiv "lui" se referă la forma unei persoane din audiența desemnată de Profet. Cu toate acestea, alte hadith-uri menționează că Profetul afirmă că L-a văzut pe Dumnezeu "în cea mai frumoasă dintre forme", iar unele versiuni adaugă că această formă era cea a unui tânăr cu tenul glabru, cu părul lung, îmbrăcat în verde, purtând sandale de aur și cu fața acoperită de un văl de aur (cf. ibid., pp. 163-164). Trebuie remarcat faptul că, pentru ash'aritul Ibn Fûrak (m. 406/1015) și pentru Averroès (m. 595/1198), forma la care se referă hadisul desemnează atributele divine (ibid, p. 165), în timp ce pentru Al-Ghazâli (d. 505/1111), forma (sûrà) poate desemna un "aranjament de idei imperceptibil pentru simțuri", sau o "formă ideală (sûra ma lnawiyya) care se referă la esență, atribute și acte" (ibid., pp. 168-169). M. Ebstein consideră, de asemenea, că interpretarea propusă de Ibn 'Arabï este influențată de cele ale predecesorilor săi, Al-Shibli (m. 334/945) și Al-Ghazâlï, care legau deja "forma" de Numele și atributele divine, dar într-un mod mai figurativ și mai puțin radical decât Ibn 'Arabi, M. EBSTEIN, Mysticism andphilosophy in al-Andalus, p. 165-167.

167 A se vedea, printre altele, Kitâb insha al-dawair, deja citat mai sus, ale cărui cuvinte de început sunt: "În numele lui Dumnezeu, Cel Atotmilostiv și Milostiv. Laudă lui Dumnezeu care l-a creat pe om după chipul Său (sûra) și i-a acordat privilegiul de a cunoaște secretul Său", IBN AL-'ARABI, La production des cercles, p. 1.

168 *Fut.* III, 245, citat de M. CHODKIEWICZ, *Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya,* p. 72.

169 *Fut.* III, 409, citat de W. C. CHITTICK, *Imaginai worlds,* p. 22-23.

Realul (*al-haqq*) este identic cu Ființa (*Wujud*)"[170].

Astfel, încă din primele rânduri, **fass**-ul se referă la crearea naturii adunate a lui Adam ca fiind "caracterizată de **Wujùd** (*muttasifan bi-l-Wujùd*)", înainte de a descrie cum această formă echilibrată (*sûra musawwât*) este, în virtutea dispoziției sale (*isti 'dâd*), capabilă să primească teofania eternă devenind oglinda lui Dumnezeu[171]. Apariția formei lui Adam o completează pe cea a lumii[172]: "El a completat (*tammd*) lumea prin existența sa *(wujùdihî*)"[173], în așa măsură încât cele două existențe ale lor sunt interdependente[174]. Ibn 'Arabī descrie această relație a lui Adam cu forma **Wujùd**-ului divin ca fiind caracterizată de o dependență necesară: "Nu există nicio îndoială că apariția (*hudùth*) și insuficiența (*iftiqâr)* celui apărut (*al-muhdath*) sunt în mod necesar legate de un aparținător (*muhdith*) care l-a făcut să apară (*ahdathahu*) datorită posibilității (*imkàn*) lui prin el însuși"[175]. Adam este astfel legat de **Wujùd** divin prin sărăcie, deoarece "existența sa (*wujùduhu*) vine de la un altul decât el însuși"[176], iar **Wujùd** posedă bogăția care este "necesitatea de a exista prin el însuși" (*wâjib al-wujùd li-dhàtihî*)[177]. Or, dacă divinul **Wujùd** îi conferă existența lui Adam prin propria Sa Esență (*li-dhâtihî*)[178], Ibn 'Arabī ne spune că dependența lui Adam de **Wujùd** care îi conferă această existență "implică faptul că el este conform formei Sale, după chipul Său (*'alâ sùratihi*), în tot ceea ce I se atribuie ca Nume și atribute, cu excepția necesității esențiale (*al-wujùb al-dhàtî*)"[179]. Astfel, deoarece am văzut că existența lui Adam este punctul central care este atât condiția, cât și împlinirea Manifestării, ea este "existentă în mod necesar" (*wâjib al-wujùd*), dar, deoarece depinde în întregime de **Wujùd** divin, "necesitatea ei vine de la un altul decât El și nu de la El însuși"[180]. Această participare a divinului **Wujùd** la existența lui Adam implică faptul că el este "manifestat conform formei Sale" (*zuhùrihi bi-sùratihi*) și că el este oglinda în care "Cel Preaînalt ne-a invitat să vedem" (*zuhùrihi bi-sùratihi*). să-L cunoaștem prin contemplarea apariției (*al-hâdith*)"[181].

Dar forma divină pe care o manifestă Adam este marcată și de multiplicitatea *ad intra* a Divinității care se manifestă prin oglinda Creației[182]. Într-adevăr, am văzut mai sus că tocmai pentru că sintetizează pluralitatea "formelor divine" (*al-suwar al-ilàhiyd*) care provin din Nume, existența lui Adam atinge "gradul de cuprindere și de unificare". Deoarece Adam este creat în conformitate cu totalitatea atributelor divine, baza constituției sale este compusă din Nume precum "Cel Viu" (*al-hayy*), "Cel ce știe" *(al-'alïm*), "Cel Puternic" (*al-qâdir*), "Cel ce aude" (*al-sami'*), "Cel ce vede" (*al-basir*) și "Cel ce vorbește" (*al-qa'il*)[183]. Acum, în timp ce atribute precum "cel Viu" și "cel Puternic" sunt împărtășite cu alte creaturi, cum ar fi animalele, altele, precum "cel care vorbește" (*al-qà 'il*)

---

170 *Fut.* IV, 306, citat de W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure of God,* p. 20.

171 IBN AL-1 ARABI, Fusûs, p. 48-49. Cf. cap. 1.2 și 1.3 de mai sus. Vom reveni, de asemenea, asupra semnificației acestui "echilibru" mai târziu în acest capitol.

172 În lucrarea sa *Mishkât al-anwâr*, Ghazâlï afirmă: "Dumnezeu s-a arătat binevoitor față de Adam. I-a dat o formă prescurtată care reunește toate tipurile de lucruri care se află în cosmos. Este ca și cum Adam ar fi totul în cosmos, sau o transcriere prescurtată a lumii", Y. MlCHOT, Imaginea lui Dumnezeu în umanitate, p. 170.

173 Ibidem, p. 50 - Fa-tamma al-'âlam biwujûdihi. Ediția lui 'AFFlFl preferă "Qiyâm al-"âlam" ("existența lumii"), deși subliniază într-o notă că alte trei ms. indică "Fa-tamma al-'âlam" ("El a desăvârșit lumea"). Această a doua lectură este cea adoptată de toți comentatorii (cf. IBN AL-'ARABI, Le livre des chatons des sagesses, p. 47 n. 27) și de recenta ediție a lui A. AL-MANSUB și A. SHAHl, Fusus al-Hikam de Ibn al-Arabi, p. 86.

174 A se vedea capitolul anterior. Vom reveni asupra acestei funcții mai târziu, în capitolul dedicat lui Adam drept "calif" al lui Dumnezeu, mai jos, cap. 2.6.

175 IBN AL-'ARABI, *Fusûs,* p. 53 - *Là shakka anna al-muhdath qad thabata hudûthuhu wa iftiqâruhu ila muhdithin ahdathahu li-imkânihi li-nafsihi.*

176 *Ibid. - Fa-wujûduhu min ghayrihi. Fa-huwa murtabatun bihi irttibâta iftiqâr.*

177 *Ibid. - Wa là budda anyakûn al-mustanadu ilayhi wâjib al-wujûdi li-dhâtihi, ghanïyan Jîwujûdihi bi-nafsihi ghayr muftaqir.*

178 *Ibid. - Wa huwa alladhï a'tâ al-wujûd bi-dhâtihi li-hâdha al-hâdith fa-ntasaba ilayhi.*

179 *Ibid. - Wa lamma kâna istinâduhu ilâ man zahara ᶜanhu li-dhâtihi, iqtidâ an yakûn ᶜalâ sûratihi jima yansabu ilayhi min kulli shay Hn min ism wa sifa, m à 'adâ al-wujûb al-dhâtï.*

180 *Ibid. - Wa in kâna wâjib al-wujûd wa lakinna wujûbahu bi-ghayrihi là bi-nafsihi.*

181 *Ibid. -Ahàlnà ta alâ fï al- 'ilm bihi 'alà al-nazarfî al-hàdith.*

182 Cf. *supra,* ch. 1.2.

183 W. C. CHITTICK, *Ibn 'Arabï's own summary of the Fusûs,* p. 6.

sau "cel Drept" (*al-hakïm*) și "cel Generos" (*al-karïm*), par mai degrabă tipic "umane"[184]. Natura umană perfectă a lui Adam manifestă astfel toate calitățile divine într-o singură formă. În timp ce celelalte creaturi manifestă doar anumite calități specifice ale **Wujùd**-ului divin. Adam este astfel ființa care adună (*kawn jâmi'*) creată conform formei Numelui "Dumnezeu" (Allah) care este el însuși "Numele care adună" (*ism jami '*) care leagă toate atributele Sale[185].

Și aici, implicațiile naturii adamice privesc fiecare ființă umană și definesc calea spirituală spre realizarea condiției de om perfect. "Noi suntem locul în care se manifestă Numele divine. Esența lor este vizibilă doar în noi, datorită formei divine în care ne-a creat. Împărăția noastră (*mulk*) este totalitatea Numelor divine. Nu există niciun Nume divin din care noi să nu posedăm o parte (*nasib*)"[186]. Acesta este motivul pentru care calea căii spirituale - care are ca scop realizarea acestui potențial uman - este adesea descrisă ca un "efort de a se împodobi cu calități divine" (*al-takhalluq bi-akhlàq Allah*)[187]. Prin urmare, orice om care nu manifestă pe deplin această formă rămâne imperfect și nu este demn de depozitul (*amâna*) încredințat omului, care constă tocmai în manifestarea Numelui "Dumnezeu", conform versetului coranic: "Am propus depozitul (*amâna*) cerurilor, pământului și munților, dar ei l-au refuzat și s-au temut de el. Omul (*al-insân*) s-a ocupat de el. El este nedrept (*zalûm*) și ignorant (*jahûl*)" (Cor. 33:72)[188].

De atunci încolo, realizarea spirituală nu mai pare a fi o alegere pentru om. În calitate de "fiu al lui Adam", el împărtășește predispoziția de a manifesta această formă divină în cosmos: "Dumnezeu l-a creat pe Adam în propria Sa formă. Așa că i-a dat toate cele mai frumoase nume ale Sale. Prin forța acestei forme, el a fost capabil să poarte depozitul oferit. Realitatea formei nu i-a permis să respingă depozitul, așa cum cerurile, pământul și munții au refuzat să-l poarte"[189]. Ibn 'Arabī merge chiar până la a descrie drept "om-animal" pe oricine s-ar opune Omului perfect, refuzând să îndeplinească această natură: "Omul este definit în mod specific de forma divină. Oricine nu posedă această definiție nu este om. El este mai degrabă un animal a cărui formă seamănă cu aspectul exterior al unui om"[190].

Un alt aspect al lui Adam pare să fie legat de această formă divină din **fass**: cel al creării sale de către "cele două Mâini ale lui Dumnezeu"[191]. Într-un pasaj, Ibn 'Arabī descrie modul în care

---

184 W. C. CHITTICK, Imaginal worlds, p. 22-23. Trebuie remarcat faptul că Ibn 'Arabi nu folosește categoria clasică de "animal rațional" (hayawân nâtiq - lit. "animal vorbitor"): "Discursul rațional (nutq) străbate întregul cosmos. El nu este caracteristica specifică a omului, așa cum își imaginează cei care întemeiază constituția sa diferențiatoare (al-fasl al-muqawwim) pe faptul că este un "animal rațional". Dezvăluirea nu ne permite să afirmăm că omul posedă exclusiv această definiție. Omul este definit în mod specific prin forma divină", Fut. III, 154, citat în W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 276.

185 Adam a apărut sub forma numelui Allah, căci acesta este numele care cuprinde toate numele", Fut. II, 123, citat în W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 276. În ceea ce privește hadith-ul "Dumnezeu l-a creat pe Adam după forma Sa" ('ala sûratihï), Ibn 'Arabi recunoaște că ar fi posibil să se citească pronumele personal ca referindu-se la Adam însuși: "Dacă un filozof musulman (faylasûf islâmî) mi-ar pune această întrebare, i-aș răspunde că se referă la Adam. Semnificația este că Adam nu a trecut prin diferitele grade (atwâr) ale creației, așa cum sperma trece de la apă la ființa umană, o creație după alta. Dimpotrivă, Dumnezeu l-a creat așa cum a apărut și nu a trecut prin etape (...) Acesta este modul de a răspunde unui astfel de întrebător, căci există un răspuns potrivit pentru fiecare întrebător (Fut II, 124, citat în ibidem, p. 399-400 n. 4 și M. CHODKIEWICZ, Un océan sans rivage, p. 58-59). Ibn 'Arabi semnalează și o altă versiune a acestui hadith - "Adam a fost creat sub forma Celui Atotmilostiv (al-Rahmân) - care nu se găsește în colecțiile canonice, dar pe care o consideră "autentică (sahïh), conform căii dezvăluirii (kashf) (Fut. Il, 490, citat de W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 400), așa cum am văzut în ceea ce privește hadisul Qudsi al "Comorii ascunse" (cf. supra, nr. 44). Această a doua lectură face, în mod firesc, ecou la "Suflul Atotmilostivului" (nafas al-Rahmân), care, potrivit lui, desemnează substanța Manifestării a cărei împlinire este Adam.

186 *Fut.* III, 88, citat de W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 276.

187 W. C. CHITTICK, *Imaginal worlds,* p. 22-23.

188 W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, pp. 275-276. Rețineți în treacăt că din această rădăcină **a-m-n** ("siguranță", "încredere") se construiește cuvântul "credință" (*imân*).

189 *Fut.* II, 170, citat de W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge,* p. 276.

190 *Fut.* III, 154, citat de W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge,* p. 276.

191 Cf. Cor. 38:75: "Dumnezeu a spus: "O, Iblis! Ce te-a împiedicat să te prosternezi în fața a ceea ce am creat cu cele două Mâini ale Mele?"". - Qâla yà Iblïs ma mana'aka an tasjuda li-mâ khalqtu bi-yadayya. Cu privire la numeroasele hadith-uri care se referă la Mâna (Mâinile) lui Dumnezeu în legătură cu crearea lui Adam, cf. e. a. D. GlMARET, Dieu à l'image de l'homme, p. 190-205.

atributele divine opuse și complementare - "cel Aparent" (*al-zahir*) și "cel Ascuns" (*al-bàtin*) sau "cel Frumos" (*al-jamïl*) și "cel Maiestuos" (*al-jaldï*) - determină natura lumii și relația creaturilor cu El[192]. Mânia Sa (*al-ghadab*) duce la teamă (*al-khawf*), iar Satisfacția Sa *(al-ridâ')* duce la speranță (*al-rajâ'*)[193]. Acum, el spune: "Aceste perechi de atribute (*hâtayn al-sifatayn*) sunt ilustrate de cele două mâini întinse de El spre crearea Omului perfect (*al-insàn al-kâmil*), deoarece acesta reunește (*al-jâmi'*) realitățile lumii (*haqaiq al-'âlam*) și detaliile ei *(mufarradàtihî*)"[194]. Am văzut, de fapt, că, pentru Ibn 'Arabī, **Omul perfect** este un istm (*barzakh*) între realitățile ascunse și cele aparente și că, în acest sens, el este singurul care "posedă doi ochi" (*dhù l- 'aynayn*) pentru a observa reflecția divină în Manifestare[195]. Astfel, el ne spune: "Realul (*al-haqq*) s-a descris pe Sine însuși [ascuns] prin voalurile întunecate (*al-hujub al-zulmaniya*) - care sunt corpurile naturale (*al-ajsâm al-tabï'ïya*) - și prin [voalurile] luminoase - care sunt spiritele subtile (*al-arwàh al-latifa*)"[196], astfel încât lumea în care se reflectă forma Sa este "atât densă (*kathif*), cât și subtilă (*latif*)"[197]. Dar numai Adam - în calitatea sa de Om perfect - este capabil să observe aceste două aspecte, deoarece "lumea este propriul ei văl" (*'aynu l-hijâb 'alâ nafsihi*) și, spre deosebire de oglinda adamică, "nu poate percepe Realul percepându-se pe sine"[198].

Dacă forma divină conferită lui Adam provine de la divinul **Wujùd** în chipul Spiritului lui Dumnezeu suflat în el[199], ea pare marcată și de polaritatea necesară existenței lumii, simbolizată de cele două Mâini divine care au modelat-o. Într-adevăr, pentru Ibn Arabī: "Nu există existență (*takwin*) fără înclinație (mayl) (...) și Dumnezeu nu a dat existență universului decât dând întâietate (*tarjih*) unei posibilități în fața alteia"[200]. Prin urmare, am putea înțelege că "forma echilibrată (*al-sûra al-musawwât*) care permite emanației (*al-fayd*) să primească teofania permanentă (*al-tajalli al-da'im*)"[201] este tocmai capacitatea lui Adam de a reuni aceste două aspecte ale Creației, în calitatea sa de istm (*barzakh*)[202]. Pentru că participă atât la aspectele "dense" (*kathif*), cât și la cele "subtile" (*latif*) ale Creației, "Adam este Omul perfect, condensatul (*mukhtasar*) care s-a manifestat prin realitățile existenței efemere și ale Ființei eterne (**Wujùd**)"[203]. În acest fel, el este singura creatură

192 Ibn 'Arabi folosește aici o împărțire clasică a Numelor divine în două categorii numite "Frumusețe" (Jamâl) și "Maiestate" (Jalâl), sau "Mila" (rahmà) și "Mânia" (ghadab). Dar această repartiție - la care el se referă uneori ca la "cele două mâini ale lui Dumnezeu" - marchează mai ales, potrivit lui, faptul că aceste atribute indică fiecare transcendența (tanzïh) sau imanența (tashbïh) lui Dumnezeu. Astfel, Nume precum "Maiestuosul" (al-jalâï), "Regele" (al-malik) sau "Inaccesibilul" (al-'azïz) implică distanța și separarea de creaturi, în timp ce Nume precum "Frumosul" (al-jamï), "Iubitorul" (al-wadûd) și "Aproapele" (al-walï), implică mai degrabă proximitatea și armonia. Or, din moment ce am văzut că Creația este rodul manifestării acestor Nume, această polaritate se regăsește transpusă în tot cosmosul, chiar și în relația trup-minte, W. C. CHITTICK, Imaginal worlds, p. 56 și The Self-Disclosure of God, p. XXII. În sfârșit, trebuie remarcat faptul că Ibn 'Arabï folosește, de asemenea, simbolismul celor "două Picioare" (qadamayn) pentru a descrie modul în care cuplurile duale (zawjayn ithnayn) apar în univers de pe Piedestal (kursî), dând naștere în special la crearea paradisului și a iadului (cf. schema din anexă, p. 122), Fut. IV, 100, citat în IBN AL-'ARABl, De la Mort à la Résurrection, p. 66. Vom reveni mai în detaliu asupra relevanței acestei noțiuni de cuplu mai jos, în cap. 2.4.

193 IBN AL-'ARABÏ, *FUSÛS,* p. 54.

194 *Ibid. - Fa-'abbara 'an hâtayn al-sifatayn bi-l-yadayn allatayn tawajjahatâ minhu ᶜalâ khalqi al-insân al-kâmil likawnihi al-jami* a *li-haqâ Hq al- âlam wa mufarradatihi.*

195 Cf. *supra,* ch. 1.3.

196 IBN AL-[1] ARABI, *FUSÛS,* p. 54 - *Wasafa al-Haqq nafsahu bi-l-hujub al-zulmâniya, wa hiya al-ajsâm al-tabï'iya, wa al-nûriya, wa hiya al-arwâh al-latïfa.*

197 *Ibid. - Fa-l- 'alam bayna al-kathïf wa l-latif.*

198 *Ibid. - Huwa 'aynu al-hijàb 'alà nafsihi, fa-là yudriku al-Haqq idràkahu nafsahu.*

199 Cf. Cor. 39:71-72. De asemenea, trebuie remarcat faptul că această infuzie (nafkh) a Spiritului divin (rûh) în Adam este descrisă în Coran în aceiași termeni ca și infuzia lui Iisus în Maria, cf. de exemplu Cor. 21:91: "Noi am infuzat (nafakhnâ) în ea Spiritul Nostru (rûhinâ) și am făcut din ea și din fiul ei un semn pentru lumi (âya li-l-'âlamin)".

200 Fut. III, 176, citat în Cyrille CHODKIEWICZ, La Loi et la Voie, în M. CHODKIEWICZ (ed.), Les illuminations de La Mecque/The Meccan Illuminations, p. 124.

201 IBN AL-'ARABÏ, *FUSÛS,* p. 49.

202 Cf. *supra,* ch. 1.4.

203 Fut. II, 391, citat în W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 276. Ibn 'Arabi spune despre corporalitatea lui Adam: "În ceea ce-l privește pe Adam, el a venit la existență prin cele două Mâini și elementele (arkân)", Fut. III, 503, citat în W. C. CHITTICK, The Self-Disclosure of God, p. 137.

capabilă să accepte depășirea dualității, necesară pentru împlinirea manifestării Realului[204], ceea ce îl face tocmai pe el să fie locul acestei perfecțiuni: "Dumnezeu nu și-a pus cele două Mâini împreună decât pentru Adam, pentru a-i distinge eminența (*tashrifan*)". [205]

Astfel, Adam pare să fi fost creat atât după "forma lui Dumnezeu", cât și după forma lumii, întrucât Ibn 'Arabī afirmă în **fass**, cu privire la versetul coranic care menționează modelarea lui Adam de către cele două Mâini (Cor. 38:75): "Aceasta nu este altceva decât reunirea (*jam '*) celor două forme: forma lumii (*sûrat al-'âlam*) și forma Realului (*sùrat al-haqq*), care sunt cele două Mâini ale Realului (*huma yadà al-haqq*)"[206]. Acești doi poli ai constituției lui Adam sunt asemenea numelor divine "cel Aparent" (*al-zâhir*) și "cel Ascuns" (*al-bâtin*), căci : "Cel Preaînalt a constituit (*anshâ 'a*) forma sa aparentă (*zâhira*) din realitățile lumii și din formele ei (*haqâ 'iq al- 'âlam wa-suwarihi*) și a constituit forma sa ascunsă (*bâtina*) conform formei Sale pentru Sine, fie El înălțat!"[207].

În acest fel, Ibn Arabī pare să indice clar că în interioritatea aspectului său ascuns (*bàtin*) omul trebuie să caute "forma lui Dumnezeu", constitutivă lui Adam și a Omului desăvârșit. Această formă nu ar fi nimic altceva decât prezența - împlinită în el - a **Wujùd**-ului divin prin care se desfășoară existența Manifestării: "Fără difuzarea (*sarayàn*)[208] a Realului în existent (*mawjùdât*) prin intermediul formei, lumea nu ar avea nici o existență (**wujùd**)"[209]. Provocarea călătoriei spirituale pe care omul trebuie să o facă spre desăvârșirea sa ar fi, așadar, aceea de a recunoaște prezența Ființei divine în spatele "vălurilor întunecate" și a "vălurilor de lumină" care ascund prezența Sa celor care nu posedă cei doi ochi ai Omului desăvârșit: "Să știi - și Dumnezeu să-ți dăruiască succes - că cei care sunt învățați de Dumnezeu - înălțat fie El - nu cunosc despre El decât Existența Sa (**Wujùd**) și faptul că El este puternic, învățat, vorbitor, voluntar, viu, neschimbător, auzitor și văzător, și nu cunosc nimic altceva decât însăși Existența Sa"[210].

Cele două Mâini par astfel să-i confere lui Adam conștiința relației sale duale cu Realul, dat fiind că cele două categorii de Nume prin care a fost creat se referă la transcendența (*tanzih*) și imanența (*tashbih*) lui Dumnezeu, care este deopotrivă prezent și absent față de creaturile Sale: "Aceste două relații - relația de incomparabilitate și relația de similitudine - sunt cele care s-au

---

204 Această depășire a dualității este simbolizată și la Ibn 'Arabï prin "îndepărtarea celor două sandale", care se referă la episodul coranic în care Dumnezeu - apărând sub forma tufișului arzător - îl întreabă pe Moise: "Cu siguranță, Eu sunt Domnul tău! Scoate-ți cele două sandale! - Ini anâ rabbuka fa-akhla ' na layka (Cor. 20:12).

205 IBN AL-'ARABÏ, Fusus, p. 55 - Fa-mâ jamaca Allah li-Âdam bayna yadayhi ilâ tashrïfan. Ibn 'Arabi își întemeiază această interpretare pe faptul că Dumnezeu afirmă folosirea celor două Mâini ale Sale ca răspuns la pretenția lui Iblis la eminență ("Eu sunt mai bun decât el: Tu m-ai creat din foc și pe el l-ai creat din lut", Cor. 38:76) : "El a vrut să sublinieze eminența sa, acest lucru este demonstrat de context (qarïnat al-hâï), deoarece i se adresează lui Iblïs pe această temă după ce Iblïs și-a revendicat preeminența față de Adam datorită propriei sale constituții", Fut. II, 3, citat în W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 277. De asemenea, el afirmă: "Omul perfect posedă forma cosmosului și forma Realului, iar prin întregul său își obține superioritatea", Fut. III, 150, citat în W. C. CHITTICK, Two Chapters from the Futûhât al-Makiyya, p. 108.

206 IBN AL-' ARABI, Fusûs, p. 55 - Ma huwa ilâ cayn jam ' bayna al-sûratayn. Sûrat al- câlam wa sûrat al-Haqq. Wa huma yadâ al-Haqq. Autorul Naqsh al-Fusûs își încheie comentariul asupra fass-ului lui Adam afirmând: "De aici încolo, știm că el este copia celor două forme: Realul și lumea" - Wa-min hahunâ yulam annahu nuskha min al-sûratayn: al-Haqq wa al-'âlam, JÀMl, Naqd al-nusùs fï sharh naqsh al-fusûs, p. 4.

207 *Ibid. - Fa-anshâ'* a *sûratahu al-zâhira min haqaiq al- âlam wa suwarihi, wa anshâ* a *sûratahu al-bâtina sûratihi ta 'alâ.*

208 De notat că rădăcina **s-r-y** înseamnă propriu-zis "a călători pe timp de noapte" - de unde și denumirea "isrà" ("călătorie nocturnă") din sura 17 a Coranului, care evocă ascensiunea spirituală a lui Mahomed (Mir'âj) (cf. Cor. 17:1) - ceea ce pare să întărească ideea unui proces ascuns (bâtin) și subtil (latif), cf. J. MORRIS, Harvard Fusus Seminar (înregistrări audio).

209 IBN AL-'ARABI, *Fusûs,* p. 55 *-Law-là sarayàn al-Haqq fî al-mawjûdàt bi-l-sura ma kàna li-l- alam wujûdun.*

210 IBN AL-'ARABÏ, Producerea de cercuri, p. 30. Trebuie remarcat faptul că Ibn 'Arabï propune aici o listă diferită de cele șapte "atribute ale Esenței" (sijat al-dhât) clasice ale teologiei musulmane (cf. Nader EL-BIZRl, God: essence and attributes, în The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, Timothy WINTER (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 121-140), întrucât el îi adaugă fixitatea (cf. supra, p. 13, n. 69, referitor la Numele Principiale).

îndreptat spre crearea Omului"[211]. Desăvârşirea omului ar consta, aşadar, în capacitatea sa de a recunoaşte în el însuşi unitatea acţiunii **Wujùd**-ului divin în cadrul acestor două relaţii, fără a o favoriza pe una în detrimentul celeilalte: "Slujitorul desăvârşit se află între aceste două relaţii, rămânând opus fiecăreia în propria sa esenţă. El nu este divizat în esenţa sa. Când ceva nu este divizat, nu poate fi descris ca stând opus unei relaţii într-un lucru şi opus celeilalte relaţii în alt lucru. Nu există nimic altceva decât esenţa sa, ca un atom între doi alţi atomi"[212]. Prin depăşirea acestei dualităţi, omul se întoarce la **Wujùd**-ul divin, acţionând în spatele celor două Mâini care l-au creat: "Dumnezeul care s-a descris prin aceste două relaţii este Unul în Sine şi în Unitatea Sa (*ahadiyya*), astfel încât aceste două relaţii nu impun pluralitatea şi diviziunea asupra Esenţei Sale"[213]. În acelaşi mod, slujitorul desăvârşit care se află în faţa lui Dumnezeu prin aceste două relaţii nu are două feţe diferite (...). Esenţa ('*ayn*) lui Dumnezeu este una şi esenţa slujitorului este una"[214]. Astfel, pentru că se cunoaşte pe sine însuşi ca existând doar prin acţiunea divinului **Wujùd** care îl aduce la existenţă, omul ştie că este şi El şi nu este El: "Esenţa sa este dimensiunea nemanifestată a existenţei sale, în timp ce existenţa sa este Esenţa Celui care l-a adus la existenţă. Astfel, nimic nu se manifestă în afară de Dumnezeu"[215].

Dar dacă Adam a fost creat ca singura creatură capabilă să echilibreze aceste două relaţii, omul care priveşte lumea cu un singur ochi - privilegiind transcendenţa sau imanenţa lui Dumnezeu în raport cu el însuşi - pierde perfecţiunea funcţiei sale sintetice şi riscă să devină antiteza Omului perfect: "El posedă o perfecţiune totală în ceea ce este întâmplător (*hudûth*) şi în etern (*qidam*), în timp ce Dumnezeu Realul posedă Perfecţiunea absolută în eternitate şi nu participă la adventice, fiind prea sublim pentru aceasta; în timp ce cosmosul posedă o perfecţiune totală în ceea ce este întâmplător şi nu este preocupat de eternitate, fiind prea infinitezimal pentru aceasta. Prin urmare, omul reprezintă o sinteză - slavă lui Dumnezeu pentru asta! Astfel, în existenţă, nu poate exista o realitate mai eminentă, un existent mai pur, aşa cum nu poate exista o realitate mai degradată şi mai ticăloasă, întrucât, printre creaturi, îl găsim atât pe Mahomed, cât şi pe Abû Jahl şi pe Moise, cât şi pe Faraon"[216]. Într-adevăr, din moment ce *Coranul* declară că Adam a fost creat "în cea mai bună dintre constituţii (*ahsan taqwim*) înainte de a fi redus "la cea mai joasă dintre inferioare" (*asfala sâfilin*)[217], omul posedă în el însuşi potenţialul de a realiza cel mai bun şi cel mai rău: "Realizaţi bine ce este "cea mai frumoasă constituţie" şi consideraţi-o ca fiind condiţia centrală a ascultătorilor şi a celor apropiaţi. Dă-ţi seama, de asemenea, care este realitatea "celei mai inferioare dintre fiinţele josnice" şi consideră-o ca fiind condiţia centrală a necredincioşilor şi a negatorilor"[218].

Ibn Arabī ne îndeamnă, aşadar, la sfârşitul **fass**-ului, să păstrăm acest echilibru în noi înşine pentru a ne păstra natura noastră sintetică primordială: "Fă din ceea ce este aparent în tine o conservare (*wiqâya*) pentru Domnul tău. Şi fă din ceea ce este ascuns - şi acesta este Domnul tău - o conservare pentru tine"[219]. Arătând relaţia noastră cu aspectul dens (*kathif*) a ceea ce este aparent pentru noi în lume, vom prezerva transcendenţa lui Dumnezeu de orice concepţie iluzorie, în timp ce, arătând prezenţa subtilă (*latif*) a Fiinţei divine în noi înşine, ne vom împiedica să luăm aspectul imanent al lumii pentru o realitate absolută. Menţinerea acestei poziţii mediane i-ar permite astfel omului să ocupe locul care i se cuvine în raport cu Realul şi să adopte în acest sens comportamentul şi cunoaşterea corectă: "Căci Ordinul (*al-amr*) este blam şi laudă. Aşadar, fiţi păstrătorul Lui în

---

211 *Fut.* II, 3, citat de W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 277.

212 *Fut.* II, 4, citat de W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 277.

213 Cf. supra, cap. 1.2, cu privire la relaţia dintre unicitatea divină şi multiplicitatea *ad intra* pe care o conţine, şi mai jos, cap. 1.7, cu privire la distincţia clară făcută de Ibn 'Arabi între Esenţa divină unică şi "Divinitatea" calificată de multiplicitatea de Nume.

214 *Fut.* II, 4, citat de W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge,* p. 277-278.

215 *Fut.* II, 4, citat de W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 278.

216 IBN AL-'ARABI, *La production des cercles,* p. 25.

217 Cor. 95:4-5 : "L-am creat pe om (al-Insâri) în cea mai bună dintre constituţii, apoi l-am redus la cea mai joasă dintre inferioare" - Laqda khalqnâ al-Insân fi ahsani taqwim, thumma radadnâhu asfala sâfilin. Cf. supra, p. 20, nr. 108. Vom reveni asupra acestui verset în cap. 2.2, consacrat motivului căderii.

218 IBN AL-'ARABI, *La production des cercles,* p. 26.

219 IBN AL-'ARABI, *Fusûs,* p. 56 - *Ij'alû ma zahara minkum wiqâya li-Rabbikum, wa-j'alû ma butina minkum, wa huwa Rabbukum, wiqâya li-kum.*

*blam* și faceți din El păstrătorul vostru în laudă, și în acest fel veți fi educați (*udaba*') și învățați ('*alimin*)"[220].

Prin urmare, Ibn 'Arabī ar descrie forma conferită lui Adam ca fiind modelarea sa de către cele două Mâini divine care sunt transcendența și imanența Ființei. Probabil pentru că cele două Mâini ale Ființei l-au modelat conform formei Sale, Ibn 'Arabī îl vede pe Adam ca oglindă a lui Dumnezeu descrisă mai sus. De asemenea, pentru că el se află în echilibru între aceste două relații, pentru el este un istm (*barzakh*) care sintetizează aparentul și ascunsul, împlinind astfel manifestarea Numelui "Dumnezeu" în raport cu toate celelalte Nume.

Aici, din nou, *Shaykh al-akbar* pare să insiste asupra implicațiilor practice ale acestei naturi sintetice a **Omului perfect** pe care fiecare descendent al lui Adam trebuie să o îndeplinească în sine. Natura lui Adam, potențial împărtășită de întreaga umanitate, este de fapt o cale spre cunoașterea lui Dumnezeu prezentă în fiecare om: "Tocmai pentru că omul este, de asemenea, o dovadă care duce la cunoașterea lui Dumnezeu, el este împlinirea principalelor realități. Dacă i-ar fi lipsit una singură dintre ele, el nu ar fi fost o dovadă, iar cunoașterea sa nu ar fi fost autentică. Acum, așa cum a fost, faptul că el este dovada este confirmat. În acest sens, Profetul - asupra sa fie Harul și Pacea lui Dumnezeu - a spus: "Oricine își cunoaște sufletul își cunoaște Domnul său"[221].

## *1.6 : Disputa dintre îngeri*

Ultimul aspect al **fașș** pe care îl vom aborda aici este cel al relației dintre Adam și îngeri[222], deja menționat foarte pe scurt mai sus. Acesta este, într-adevăr, unul dintre puținele motive din narațiunea coranică la care Ibn 'Arabī face referire de mai multe ori în acest capitol. Am văzut că, în timp ce Adam este descris în **fass** ca fiind spiritul formei "Marelui Om", îngerii sunt considerați acolo ca fiind facultăți ale acestui **macrantrop**, în chip de facultăți spirituale și sensibile prezente în microcosmosul uman[223]. *Shaykh al-akbar* pare astfel să sublinieze contrastul dintre funcția de sinteză proprie naturii adamice și aspectul limitat al facultăților angelice: "Îngerii nu au natura de adunare (*jam 'iya*) a lui Adam"[224], dar mai ales "ei nu știu că Dumnezeu (Allah) are Nume pe care ei nu le cunosc"[225]. Astfel, fiecare înger este o facultate "voalată prin ea însăși"[226], în timp ce numai natura de adunare a lui Adam posedă conștiința reflexivă capabilă să le recunoască particularitățile, așa cum auzul nu poate cunoaște ceea ce cunoaște vederea sau mirosul, în timp ce conștiința reflexivă cunoaște fiecare dintre aceste facultăți într-o percepție unitară.

Prin urmare, este "pe baza acestei constituții"[227] că îngerii au reacționat negativ la învestirea lui Adam de către Dumnezeu[228], ignoranța lor cu privire la natura lui Adam nefiind altceva decât o reflectare a ignoranței lor cu privire la Dumnezeu: "Ceea ce au spus despre realitatea lui Adam (*haqq Adam*) este ca și relația lor cu Realul (*al-haqq*)"[229]. Or, dacă am văzut până acum în ce măsură

---

220 Ibidem. - Fa-kûnû wiqâyatahu fï-l-dhamm wa-j'alûhu wiqâyatakum Jï-l-hamd, takûnû udabâ' câlimïn. Ibn 'Arabï detaliază, de asemenea, relația dintre cunoaștere și aceste două relații: "Copiii lui Adam au apărut pe trei niveluri: cel desăvârșit, care combină cele două relații; cel care se oprește la dovezile rațiunii sale și la considerația reflecției sale; și cel care declară similitudinea lui Dumnezeu în funcție de ceea ce i-au adus cuvintele revelate. Nu există un al patrulea grup printre cei care au credință", Fut. II, 3, citat în W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 277.

221 IBN AL-'ARABI, *La production des cercles,* p. 20.

222 Angelologia lui Ibn 'Arabi este cu adevărat originală, iar în ea el dezvoltă o ierarhie care combină ontologia, cosmogonia și cosmologia, folosind imaginile coranice ale "Tronului", "Curții" și "slujitorilor Curții", precum și vocabularul lui Avicenna. Cu toate acestea, spre deosebire de Avicenna (m. 427/1037) sau de Suhrawardi (m. 587/1191), pentru Ibn 'Arabi cunoașterea perfectă nu este cea a îngerilor, ci cea a Omului perfect (cf. supra, cap. 1.4). Pentru mai multe detalii, a se vedea Gisela Weebb, Hierarchy, Angels and the Human Condition in the Sufism of Ibn 'Arabi, în Muslim World, 81/3-4 (1991), pp. 245-253.

223 IBN AL-'ARABÏ, *FUSÛS,* p. 49.

224 *Ibid.,* p. 50 - *Laysa li-l-malâ'ikati jam 'iyatu Adam.*

225 *Ibid.,* p. 51 - *Ma 'alimat anna li-Llâh asmâ'an ma wusila ᶜilmuhâ ilayhâ.* Cf. e. a. R. L. NETTLER, *Sufi Metaphysics and Qur'ânic Prophets,* p. 23.

226 Cf. *supra,* ch. 1.3, p. 20.

227

228

229

Ibn Arabī insistă asupra modului în care natura moștenită de la Adam îi permite omului să-L cunoască pe Dumnezeu cunoscându-se pe sine - ca oglindă a Realului creat după forma Sa -, tocmai absența acestei capacități reflexive pare să-i califice pe îngeri în **fass**: "Dacă s-ar fi cunoscut pe ei înșiși, s-ar fi cunoscut"[230]. Analogia dintre cunoașterea omului și ignoranța îngerilor este, de altfel, simetrică, după cum ne arată *Shaykh al-akbar*: "Realul (*al-haqq*) ne-a descris ceea ce s-a întâmplat pentru ca noi să învățăm din aceasta comportamentul corect față de Dumnezeu (Allah) - fie El înălțat!"[231]. Iată de ce, dacă condiția umană a lui Adam este "dovada (*al-hujja*) lui Dumnezeu - fie ca El să fie înălțat - împotriva îngerilor"[232], el își avertizează totuși cititorul că, într-adevăr, comportamentul îngerului este cel care îl privește aici: "Ferește-te! Dumnezeu te-a îndemnat prin altcineva decât tine! Privește, așadar, unde se întâmplă ceea ce i se întâmplă lui"[233].

Dar, în timp ce *Coranul* se referă la această dispută în "Pleroma cea mai înaltă" (*al-malâ ' al-a 'la*) în legătură cu Adam (Coran. 38:69), el îi descrie, de asemenea, pe îngeri ca ființe care "nu nesocotesc pe Dumnezeu (*Allah*) în ceea ce le poruncește" și care "fac ceea ce li se poruncește"[234]. Pentru Ibn Arabī, această contradicție aparentă între supunerea absolută și rezistența îngerilor nu rezultă decât din opoziția fundamentală a Numelor lui Dumnezeu, din care derivă întreaga polaritate a existenței: "Ce au în comun "cel Rău" (*al-dârr*) și "cel Binefăcător" (*al-nâfi'*)? Cel care înalță' (*al-râfi'*) și 'Cel care înjosește' (*al-khâfid*)? "Cel care strânge" (*al-qâbid*) și "Cel care dilată" (*al-bâsit*)? Ce au în comun căldura și frigul? Umiditatea și uscăciunea?[235] Ce au în comun lumina și umbra? Existența și non-existența? Ce au în comun focul și apa, bila galbenă și flegma, mișcarea și odihna, servitutea și stăpânirea? Nu sunt oare toate opuse? Așa că "ei nu încetează niciodată să se certe" (Cor. 11:118)"[236]. În acest fel, deoarece am văzut că sunt puteri ale lumii[237], izolați prin simpla cunoaștere a aspectului lor singular, îngerii întruchipează contrastele radicale dintre Numele divine din care provine toată Manifestarea: "Rădăcina este reprezentată de Numele contrare, a căror opoziție străbate cosmosul"[238]. Prin urmare, ei nu se opun în nici un fel ordinii Numelui "Dumnezeu" (Allah), întrucât ele manifestă pluralitatea internă exprimată în Numele Sale[239].

Opoziția îngerilor este, în mod clar, doar un episod trecător pentru Ibn Arabī, care pare să o vadă ca pe o expresie caracteristică a înțelegerii lor limitate. Astfel, el consideră că ei s-au prosternat în fața lui Adam imediat ce Dumnezeu l-a creat după "constituția cea mai excelentă" (Cor. 95:4) și că s-au supus imediat poruncii Sale: "Când l-am proporționat (*sawwaytuhu*) și am suflat în el Spiritul Meu (*min rûhî*), cădeți prosternați în fața lui! Așa că toți îngerii s-au prosternat împreună" (Coran 38:72-73). În măsura în care este **Omul desăvârșit** în centrul Manifestării, Adam este astfel creat de Dumnezeu ca "Qibla pentru îngerii Săi"[240], punctul focal al tuturor facultăților lumii: "Dacă ființa umană nu ar fi fost produsă conform "constituției celei mai excelente" (Cor. 95:

---

230 Ibidem. - Law 'arafû nafsahum la 'alimû. Ibn 'Arabi joacă aici pe utilizarea expresiei arabe "ei înșiși" (nafsahum), care înseamnă literalmente "sufletele lor", pentru a arăta cum ignoranța îngerilor reprezintă opusul hadith-ului apocrif menționat mai sus: "Cel care se cunoaște pe sine (sau "sufletul său") își cunoaște Domnul" - Man 'arafa nafsahu 'arafa Rabbahu.

231 *Ibid. - Wasafa al-Haqq lanà ma jarà linaqifu 'indahu wa nata 'allama al-adab ma 'a Allah ta alâ.*

232 *Ibid,* p. 50 - *Bihi qàmat al-hujja li-Llàh ta 'àlà 'alà l-malà 'ika.*

233 Ibidem. - Fa-tahaffaz. Faqad wa'azaka Allah bi-ghayrika. Sa-unzur min ayna utiya calâ man utiya 'alayhi. Relația dintre percepția umană și cea angelică este, fără îndoială, una dintre trăsăturile caracteristice ale pangeologiei lui Ibn 'Arabi. Potrivit lui Corbin, "nu mai este vorba nici de simplul mesager care transmite ordine, nici de ideea comună de "înger păzitor", nici de îngerul așa cum este discutat în sunnism pentru a decide dacă omul îi este superior". Căci problema majoră care stă la baza Pangéologie lui Ibn 'Arabi ar fi faptul că "Forma în care fiecare spiritual îl cunoaște pe Dumnezeu este și forma în care Dumnezeu îl cunoaște pe el, pentru că este forma în care Dumnezeu se revelează lui însuși în el", H. CORBIN L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, p. 55.

234 Cf. Cor. 66:6 : *Làya 'sûna Allàha ma amarahum wa yafalûna ma yu 'mirûn.*

235 Aceasta este concepția clasică a celor patru componente ale naturii din care derivă elementele.

236 *Fut.* II, 335, citat de W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge,* p. 68.

237 Cf. *supra,* ch. 1.3, p. 20.

238 *Fut.* II, 251, citat de W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge,* p. 68.

239 Cf. Cor. 66:6 menționat mai sus, nr. 234.

240 Fut III, 399, citat în W. C. CHITTICK, The Self-Disclosure of God9 p. 154. Qibla este direcția care indică Ka'ba din Mecca spre care sunt îndreptate rugăciunile rituale în islam.

4), dacă nu ar fi fost creat după chipul Preexistentului, și dacă nu ar fi fost produs cel a cărui finalitate este Dumnezeu cel Adevărat, atunci când rămâne în El și Îi arată iubire, existența niciunei creaturi nu ar fi fost posibilă fără el, mulțimea de ființe sublime nu i s-ar fi supus și nu ar fi apărut ca cea mai orbitoare manifestare, Îngerii (*amlâk*) nu și-ar fi înclinat fețele în fața lui și corpurile sferelor cerești nu s-ar fi rotit în jurul lui"[241].

Prin urmare, crearea lui Adam a stârnit inițial admirația îngerilor: "Astfel, în interiorul Pleromei celei mai înalte, se aduna o mulțime pentru a-l vedea pe **Omul perfect**, în același mod în care oamenii se adună pentru a vedea un înger atunci când acesta apare brusc"[242]. Atunci când, într-o etapă ulterioară, Dumnezeu le-a vorbit despre califatul lui Adam, ignoranța îngerilor s-a transformat în protest pentru Ibn Arabī: "Apoi i-a instruit cu privire la califatul său pe pământ. Ei nu știau al cui califat va fi Adam. Poate că s-au gândit că el ar trebui să fie califul celor care îl precedaseră, pentru a menține pământul populat[243]. Așa că au protestat din cauza naturilor contrastante pe care le vedeau în configurația lui. Ei știau că el va deveni în curând pripit[244] și că, dacă lucrurile care îi compuneau trupul se vor ciocni, acest lucru va duce la conflicte și va duce la corupție și la vărsare de sânge pe pământ"[245]. Aici, *Shaykh al-akbar* pare să folosească motivele coranice ale opoziției Pleromei față de învestirea califală a lui Adam pentru a ilustra tocmai natura ignoranței angelice. Într-adevăr, este clar că, din cauza faptului că sunt voalați de propriul lor aspect singular, îngerii nu reușesc să conceapă capacitatea lui Adam de a sintetiza și armoniza opozițiile fundamentale ale Numelor. În cele din urmă, tocmai pentru că "Dumnezeu le-a făcut cunoscut îngerilor că îl crease pe Adam după forma Sa și că îl învățase toate Denumirile, acele Denumiri a căror față era întoarsă spre existență atât în lumea elementară, cât și în lumile superioare"[246], și că i-a cerut lui Adam să îi învețe aceste Denumiri, îngerii "au ajuns să știe că el era califul [reprezentantul] lui Dumnezeu pe Pământul Său, și nu califul [înlocuitorul] celor care au fost acolo înaintea lui"[247].

În cele din urmă, este, fără îndoială, interesant de observat și modul în care Ibn 'Arabī articulează opoziția lui **Iblis** cu cea a îngerilor. Într-adevăr, *Shaykh al-akbar* îl menționează pe acesta pe scurt în **fass**, întrucât lui Dumnezeu îi prezintă crearea lui Adam de către cele două Mâini ale Sale[248]. Or, descrierea laconică pe care o oferă Ibn Arabī amintește de caracteristica îngerilor dezvoltată de-a lungul întregului capitol: "**Iblis** este o parte (*juz* ) a lumii la care această sinteză

---

241 IBN AL-'ARABI, Producerea de cercuri, p. 3. De remarcat că Ibn 'Arabi folosește aici vocabularul lui Cor. 20:111 ("Fețele lor (wujûh) se vor supune ((anat) în fața Celui Viu, Cel Subsistent prin El Însuși" -Wa 'anati l-wujùhu li-l-Hayyi l-Qayyùmi), care pare însă să se refere la Dumnezeu mai degrabă decât la Adam, ceea ce este cu siguranță o modalitate pentru el de a insista asupra funcției de Om perfect în măsura în care face ca numele "Dumnezeu" să fie prezent în întregul cosmos, și nu doar pe pământ.

242 *Fut.* III, 150, citat de W. C. CHITTICK, *Two Chapters from the Futûhât al-Makiyya,* p. 108.

243 Comentariile timpurii ale *Coranului* au discutat pe larg noțiunea de "calif". Deși rădăcina **kh-l-f** are sensul de "a înlocui" sau "a succeda", exegeții au pus la îndoială natura acestei înlocuiri. Astfel, unii au considerat că Adam le-a succedat îngerilor și djinnilor, care au fost înlocuiți din cauza corupției și violenței pe care le-au răspândit pe pământ, în timp ce alții au afirmat că Adam a fost califul lui Dumnezeu pe pământ pentru a exercita dreptatea (TABARI, Tafsîr, I, 199-201). În sfârșit, trebuie remarcat faptul că, pentru Hasan al-Basri (d. 110/728), califul se referă la descendenții lui Adam care îi urmează (C. SCHÔCK, Adam și Eva, p. 23). Trebuie remarcat faptul că Ibn 'Arabi atribuie aici îngerilor înțelegerea califului ca fiind succesorul predecesorilor săi, ceea ce ar putea fi o modalitate de a descalifica sfera de cuprindere a acestei lecturi, pe de o parte pentru că el consideră că înțelegerea angelică este imperfectă, iar pe de altă parte pentru că am văzut mai sus (cf. cap. 1.4, p. 29) că el îl consideră pe **Omul perfect** ca fiind "califul lui Dumnezeu pe pământ". Vom reveni asupra acestei noțiuni de "calif" mai târziu, în cap. 2.6.

244 Cf. aici aluzia la Cor. 21:37: "Omul a fost creat în grabă" - Khuliqa al-insànu min 'ajlin.

245 Fut III, 399, citat în W. C. CHITTICK, The Self-Disclosure of God, p. 154. Ibn'Arabi se referă aici la Cor. 2:30, citat mai sus, p. 40, n. 228.

246 Fut III, 399, citat în W. C. CHITTICK, The Self-Disclosure of God, p. 154. Cf. Cor. 2:31: "Și l-a învățat pe Adam toate numele" - callama Adam al-asmâ'a kulluhâ. Vom reveni asupra naturii acestor "nume" predate lui Adam mai târziu, în cap. 2.6, în ceea ce privește funcția sa de calif.

247 Fut. III, 399, citat în W. C. CHITTICK, The Self-Disclosure of God, p. 154. Trebuie remarcat faptul că Ibn 'Arabi nu respinge aici existența unor ființe care să fi locuit pe pământ înainte de Adam, conform interpretărilor găsite în special la Tabari, cf. supra, nr. 243.

248 Cor. 38:75, citat mai sus, p. 33, nr. 191.

(*jam 'iya*) nu a ajuns"[249]. Și aici, echilibrul naturii adamice este pus în contrast cu viziunea parțială și limitată pe care o împărtășesc Iblis și îngerii. Această comparație amintește de dezbaterile exegetice cu privire la natura lui Iblis, care este asociat alternativ cu îngerii și cu djinnii în Coran[250].

Această dublă calificare din partea textului coranic se află, fără îndoială, la originea faptului că Ibn 'Arabī consideră că noțiunea de "*djinni*" acoperă "tot ceea ce scapă percepției omului obișnuit" și că se aplică atât îngerilor de natură luminoasă (*nùriyyà*), cât și *djinni* de natură *ignee* (*nàriyya*)[251]. Mai mult, potrivit acestuia, diferența dintre aceste naturi provine tocmai din exprimarea Numelor care le califică: "El a atribuit omului manifestarea, pe baza Numelui Său "cel Aparent" (*al-zâhir*), iar **djinilor** le-a atribuit nemanifestarea, pe baza Numelui Său "cel Ascuns" (*al-bàtin*)"[252]. Acum, întrucât am văzut că natura umană a lui Adam combină tocmai aceste două[253] calificări, este evident că el posedă această natură și în interiorul său, astfel încât **djinni** "desemnează interiorul omului (*'ibàra 'an bàtin al-insàri*)"[254].

Prin urmare, eroarea de judecată a lui Iblis pare să fie de aceeași natură cu cea a îngerilor. El este, de fapt, arhetipul "omului cu un singur ochi"[255] care este incapabil să știe că, dincolo de aspectul său de lut, Adam posedă și natura subtilă și ascunsă a **djinnilor** și a îngerilor[256]. Orbit de propria sa constituție, Iblis este, prin urmare, incapabil să conceapă natura lui Adam, care o include și o depășește pe a sa. În timp ce restul îngerilor se prosternează în ciuda unui episod de protest, el pare să manifeste pe deplin și radical ignoranța proprie naturii angelice. Refuzul său radical este, de asemenea, rezultatul ignoranței sale față de el însuși și față de locul său în cosmos, întrucât doar *heruvimii* (*qarùbïyùn*) sunt scutiți de prosternarea în fața **Omului perfect**, deoarece sunt "scufundați în contemplarea Frumuseții divine", nu sunt conștienți nici de propria lor existență, nici de cea a lumii și, prin urmare, nu sunt conștienți de crearea lui Adam[257]. Astfel, potrivit lui Ibn Arabī, în privința lor, Dumnezeu i-a spus lui Iblis: "Te consideri atât de mare? Sau ești tu unul dintre cei mai înalți?" (Cor. 38:75).

În acest fel, dacă am văzut că Ibn Arabī declară că se folosește de disputa dintre îngeri pentru a-l instrui pe om, care caută să se cunoască pe sine însuși și să-și realizeze astfel natura adamică, el pare să folosească figura lui Iblis în măsura în care acesta reprezintă exemplul cel mai îndepărtat al **Omului perfect**. Pentru că nu vede Creația decât cu un singur ochi - în măsura în care privilegiază aspectul transcendent al naturii de foc în detrimentul celui imanent al naturii argiloase - și pentru că nu este conștient de limitele propriei naturi, Iblis apare, în linia generală a duhului, ca fiind portretul inversat al lui Adam.

### *1.7 : Înțelepciunea divină și Verbul uman*

Ce putem concluziona din această scurtă trecere în revistă a **fașș**-ului lui Adam? Așa cum am menționat deja, prima caracteristică care iese în evidență este cu siguranță caracterul dezincarnat, neistoric al figurii lui Adam prezentată în el.

Deși calificat în mod clar de Ibn 'Arabī drept "progenitorul suprem" (*al-walid al-akbar*)[258] al

---

249 IBN AL-'ARABI, *Fusûs,* p. 55 - *Iblïs juz ' min al- alam lam tahsul lahu hadhihi al-jam 'iya.*

250 Cf. Cor. 2:34, 7:11, 17:61 și 20:116 împărtășesc afirmația: "Noi am spus îngerilor: "Prosternați-vă înaintea lui Adam! Și toți s-au prosternat, cu excepția lui Iblis" (Qulnâ li-l-lmala'ikati sjudû li-Âdam fasajadû ilâ Iblis), în timp ce Cor. 18:50 adaugă "... cu excepția lui Iblïs, care provenea dintre djinni" (... ilâ Iblis kâna min al-jinn).

251 *Fut.* III, 367, citat des M. CHODKIEWICZ, *Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya,* p. 59.

252 *Fut.* III, 253, citat de W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure of God,* p. 62.

253 Cf. *supra,* ch. 1.5.

254 Fut III, 354, citat în M. CHODKIEWICZ, Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya, p. 59. Chodkiewicz adaugă că aceasta este "o consecință necesară a analogiei dintre macrocosmos și microcosmos", astfel încât djinnii "aparțin marginii subtile a lumii umane, precum animalele marginii grosiere a acesteia".

255 Numeroase hadith-uri îl descriu pe Antihrist (al-Dajjàl) în acest sens ca fiind cu un singur ochi (a 'war), cf. e. a. BUKHÀRI (nr. 7408, Tawhîd, cartea 97, hadith 37; nr. 7123, Fitan, cartea 92, hadith 70; nr. 3338, Anbiya, cartea 60, hadith 13).

256 Cf. Cor. 38:76: "Eu sunt mai bun decât el: pe mine m-ai creat din foc, iar pe el l-ai creat din lut" - Qala anâ khayrun minhu. Khalaqtani min nârin wa khalaqtahu min tin.

257 H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabï,* p. 239.

258 IBN AL-'ARABÏ, *Fusûs,* p. 56.

umanității, Adam din fass apare mai degrabă ca o figură arhetipală - cosmologică și metafizică - decât ca strămoș al unei linii genealogice. Deși am văzut în mai multe rânduri că **fass**-ul este structurat în jurul unor versete coranice pe care *Shaykh al-akbar* le parafrazează sau le comentează, este de asemenea clar că motive precum grădina, copacul, Eva și căderea sunt complet absente. În același mod, deși Ibn 'Arabī se folosește și el de *hadith*-uri pentru a-și construi sau justifica prezentarea, este clar că nu folosește aici numeroasele motive din literatura *Qisas al-anbiyà'*, chiar dacă acestea sunt citate pe larg în comentariile coranice[259]. Vom vedea mai târziu că situația este cu totul alta în cazul altor povestiri din opera lui Ibn 'Arabī care îl prezintă pe Adam.

A doua caracteristică evidentă a **faṣṣ** este cu siguranță semnificația introspectivă și epistemologică a figurii lui Adam, pe care *Shaykh al-akbar* o subliniază în mai multe rânduri. Am văzut în ce măsură descrierea lui Adam ca oglindă a lui Dumnezeu părea să facă din el, înainte de toate, o oglindă care să permită fiecărei ființe umane din urmașii săi să își cunoască propria natură și în ce măsură această dimensiune propriu-zis didactică a **faṣṣ**-ului părea să se extindă și la figurile îngerilor sau a lui Iblis.

În acest fel, Ibn 'Arabī articulează Omul adamic perfect cu fiecare individualitate umană din posteritatea sa, la fel cum articulează capacitatea lui Adam de a aduna conștiința cu facultățile angelice limitate ale *macrantropului*. Relația care unește microcosmosul condensat al Omului perfect cu macrocosmosul dispersat al cosmosului corespunde în acest fel celei care îl leagă pe Adam de fiecare ființă umană a urmașilor săi: "Adam este sufletul unic prin care a fost creată această specie umană"[260].

Am văzut, de asemenea, cum omul perfect adamic a manifestat prezența divinului **Wujùd** în cosmos, combinând aspectele divine și cele creatoare. Dar înseamnă aceasta că Ibn Arabī nu face altceva decât să divinizeze ființa umană în dezvoltarea figurii lui Adam de-a lungul **Fass**? Ar trebui să înțelegem - așa cum fac detractorii săi care se concentrează asupra *Fusùs al-hikam*[261] - afirmația sa "El este realul-creatură" (*al-haqq al-khalq*) ca o periculoasă confuzie de genuri? Nouă ni se pare, mai degrabă, că, în ciuda uimitoarelor sale descrieri ale cunoașterii **Omului perfect**, Ibn Arabī pare totuși atent să mențină anumite distincții clare.

Într-adevăr, pentru a se feri de această confuzie, diferențierea esențială de care pare să fie atașat este cea care susține transcendența și incognoscibilitatea Esenței divine. Astfel, dacă am văzut că **Omul desăvârșit** este istmul (*barzakh*) care separă și unește realitățile divine și cele ale creaturii, atunci el este tocmai cel prin care această distincție este garantată, în conformitate cu zicerea coranică: "Între cele două există un istm (*barzakh*) pe care ele nu-l traversează" (Coran. 55:20). Ibn 'Arabī are astfel grijă să sublinieze că, deși **Esența divină** este într-adevăr singura sursă a **Wujùd**-ului divin care stă la baza întregii Manifestări, ea rămâne totuși radical diferită de aceasta: "În această realitate, Realul rămâne necunoscut prin gust (*dhawq*) sau viziune (*shuhùd*), căci El nu are în ea un punct de sprijin în efemer (*al-hâdith*)"[262]. În același mod, Ibn 'Arabī descrie, de asemenea, cum esența fiecărui Nume rămâne străină și de manifestarea efectelor lor în lume: "După ce am examinat ce autoritate își exercită influența asupra acestei lumi, am constatat că Numele excelente se manifestă în tot ceea ce o constituie, fără ca nimic să fie exclus. Ele apar în lume prin efectele și proprietățile lor, nu prin esențele lor, ci prin reprezentările lor, nu prin realitățile lor, ci prin virtuțile lor subtile (*raqiqa*). Astfel, noi menținem inaccesibilitatea Esenței în transcendența și puritatea sa"[263].

---

259 Cf. C. SCHÔCK, *Adam im Islam.*

260 IBN AL-'ARABI, Fusils, p. 56 - Fa-Âdam huwa al-nafs al-wâhida allatï khuliqa minhâ hadhâ al-naw1 alinsânï. Cf. aici aluzia la Cor. 4:1 : "O, voi, oameni, temeți-vă de Domnul vostru care v-a creat dintr-un singur suflet (min nafsin wâhidà), care a creat din el soția sa (zawjahâ) și a răspândit din cei doi mulți bărbați și femei" - Yâ ayyuhà al-nâs taqû rahhakumu lladhï khalaqakum min nafsin wâhidatin wa khalaqa minhâ zawjahâ wa baththa minhumâ rijâlan kathïran wa nisâ'a.

261 Cf. *supra,* ch. 1.1, p. 16.

262 IBN AL-'ARABI, *FUSÛS,* p. 55 - *Fa-là yazâlu al-Haqq min hadhihi al-haqiqa ghayr ma lûm ᶜilma dhawqin wa shuùd, li-annahu lâqadam li-lhâdith fï dhalika.*

263 IBN AL-'ARABI, Producerea de cercuri, p. 35. În acest fel, Ibn 'Arabï are grijă să distingă Esența divină - care rămâne absolut indescriptibilă în termeni pozitivi - de "Divinitatea" (al-ulûhiyya) - descrisă prin toate Numele: "În ceea ce privește Esența Sa, "Dumnezeu este independent (ghanïyun) de lumi" (Cor. 3:97), așa că vorbim despre

Cea de-a doua distincție pe care Ibn Arabī are grijă să o mențină se referă la partea din moștenirea adamică care îi revine fiecărei ființe umane. Deși am văzut că **Omul desăvârșit** este realizarea spre care tind toate ființele umane, rămâne faptul că cei care sunt încă pe drum rămân "oameni animale" până când își realizează potențialul[264]. Or, deși Ibn Arabī consideră că prin cunoașterea de sine omul accede la cunoașterea realului, el pare să insiste în mai multe rânduri asupra originii strict divine a acestei științe. Într-adevăr, nu Adam este cel care se cunoaște pe sine însuși în **fass**, ci Dumnezeu care îl face să vadă că el este oglinda în care El însuși se reflectă: "El i-a dezvăluit (atla 'a) ceea ce a depus în el și a așezat-o în cei doi Pumni ai Săi (*qabdatayhi*): în primul Pumn era lumea, iar în celălalt Pumn erau Adam și fiii săi. Și El a descris rândurile lor în el"[265]. Astfel, este direct de la Dumnezeu că Adam primește cunoașterea unificatoare a naturii sale de **Om perfect**, care îl stabilește ca responsabil de Creație.

Prin urmare, nu este cu siguranță o coincidență faptul că *Shaykh al-akbar* folosește un vocabular care amintește în mod expres de această expunere a lui Dumnezeu despre realitatea lui Adam pentru a încheia acest capitol introductiv al *Fusùs al-hikam*: "Atunci când Dumnezeu - fie El slăvit și înălțat - mi-a revelat (*atla 'ani*) în taina mea (*sirr*) ceea ce a depus în acest imam - progenitorul suprem (*al-wâlid al-akbar*) -, am aranjat în această carte partea care mi-a fost delimitată, nu ceea ce am ajuns (*ma waqaftu 'alayhi*), căci asta nici cartea și nici lumea prezentă nu o pot conține"[266]. Căci dacă cunoașterea naturii lui Adam este o știință propriu-zis divină, pare necesar ca expunerea ei să nu fie alterată de limitările unui verb uman. Și ce garanție mai bună a transmiterii impecabile a cunoașterii divine decât o carte primită direct din mâna Profetului?[267]

El doar ca divinitate (ilâh) (...) În același mod, vorbim despre conducător ca despre un conducător, nu ca despre o ființă umană", Fut. I, 441, citat în W. C. CHITTICK, The Su fi Path of Knowledge, p. 49.

264 Cf. *supra,* ch. 1.4.

265 IBN AL-'ARABI, Fusùs, p. 56 - Innahu subhânahu wa ta 'ala atla cahu calâ ma awda a fîhi wa ja (ala dhalika fï qabdatayhi. Al-qabdatu l-wâhida fîhâ al- 'âlam, wa l-qabdatu l-ukhrâ fihâ Adam wa banûhu. Wa bayyana marâtibahum fihi. Această descriere - care încheie partea din **fass** care îl privește direct pe Adam - rezumă într-un fel întregul punct pe care am încercat să-l subliniem în capitolele precedente: În ea, Adam este prezentat ca fiind echivalentul lumii - ca Omul perfect care sintetizează macrantropul - în timp ce fiii săi împărtășesc această calitate în funcție de grade diferite de realizare.

266 *Ibid. - Lammâ atla 'anî Allah subhânahu wa ta 'àlà fi sirri 'alâ ma awda 'a fi hadhâ al-imâm al-wâlid alakbar, ja ʿaltu fi hadhâ al-kitâb minhu ma haddâ li là ma waqaftu 'alayhi, fa-inna dhalika là yasa ʿuhu kitâbun wa là al- ʿâlam al-mawjûd al-ân.*

267 Cf. *supra,* ch. 1.1, p. 12, n. 64.

## 2. Căderea lui Adam: înălțare și uitare

### *2.1 Călătoriile din Kitāb al-isfār 'an natā'ij al-asfār*

Cea de-a doua lucrare în care Ibn Arabī dedică un capitol specific figurii lui Adam este *Kitāb al-isfār 'an natā'ij al-asfār* ("Dezvăluirea efectelor călătoriilor"). Spre deosebire de *Fuṣūṣ al-hikam*, care au fost scrise atunci când *Shaykh al-akbar* s-a stabilit la Damasc, în ultima parte a vieții sale, și a căror difuzare este mai ales rezultatul unei transmisii postume, *Kitāb al-isfār* a fost compus înainte de plecarea sa în Orient, când încă trăia între Andaluzia natală și Maghreb[268]. Cu toate acestea, în ciuda distanței cronologice care separă aceste două tratate, putem observa că doctrina expusă de *Shaykh al-akbar* în *Kitāb al-isfār* se încadrează foarte coerent în scrierile ulterioare, începând cu *Futùhât*, care îl citează nominal. Într-adevăr, așa cum remarca Chodkiewicz: "Un studiu al scrierilor timpurii ale lui Ibn 'Arabī, cele din perioada *maghrebină*, arată clar că toate ideile fundamentale ale doctrinei sale metafizice și ale învățăturii sale inițiatice, precum și toate temele simbolismului său, nu au apărut treptat, ci au fost prezente de la început"[269].

*Kitāb al-isfār* prezintă "călătoriile despre care avem cunoştinţă prin ştiinţă şi viziune directă, călătoriile realizate de profeți, călătoriile divine, călătoriile entităților spirituale, pentru a arăta ce ar trebui să ne dorim la o călătorie"[270]. Într-adevăr, potrivit lui Ibn Arabī, întreaga Creație face parte dintr-o călătorie care îi caracterizează starea de manifestare: "Existența își are originea în mişcare. Prin urmare, nu poate exista în ea imobilitate, căci dacă ar rămâne nemişcată, s-ar întoarce la originea sa, care este neantul. Prin urmare, călătoria nu încetează niciodată în lumile superioare şi inferioare"[271]. În acest fel, "toate ființele, chiar și divinitatea însăși, cel puțin în unele dintre aspectele sale, iau parte la o călătorie universală care nu are sfârșit, nici în această lume, nici în cea viitoare, și la toate nivelurile Ființei"[272]. Călătoria este, așadar, o caracteristică a întregii realități, fie ea fizică, intelectuală sau spirituală: "Mişcările celor patru elemente, ale ființelor generate în fiecare minut, schimbările și transformările generate de fiecare suflet (*nafs*)[273], călătoria gândurilor în categoriile celor demne de laudă și a celor blamabile, călătoria respirațiilor emise de cei care respiră, călătoria ochilor prin lucrurile văzute în stare de veghe sau în somn și trecerea lor dintr-o lume în alta prin transpunerea sensului lor; toate acestea reprezintă, fără îndoială, o călătorie pentru fiecare om înzestrat cu inteligență"[274].

Întreaga istorie a Creației este astfel caracterizată de călătorii: "El a trimis Coranul (...) - a făcut planetele să călătorească în palatele amestecului și purificării (...) El l-a făcut pe domnul nostru Mahomed să călătorească noaptea (...). L-a purtat pe profetul Său Noe (...). El l-a trimis pe Avraam (...). El l-a trimis pe Iosif (...). El l-a făcut pe Moise să se grăbească (...). L-a înviat pe Isus (...). El a trimis pe Duhul Credincios (Gabriel) în inimile celor care au primit profețiile Sale (...)"[275]. Fiecare dintre aceste călătorii pornește de la și se întoarce la Dumnezeu: "Există trei feluri de călătorii și nu există patru. Acestea sunt cele pe care le recunoaște Dumnezeu: călătoria de la El,

---

268 Deși nu există o dată exactă pentru această carte, ea este totuși citată la sfârșitul capitolului 190 din Futùhât (Fut. II, 383), ceea ce ar indica faptul că a fost scrisă înainte ca Ibn 'Arabï să plece în Orient, cf. D. GRIL, Introduction, în IBN AL-'ARABI, Le dévoilement des effets du voyage, p. XI.

269 M. CHODKIEWICZ, *Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya,* p. 20.

270 IBN AL-'ARABI, Le dévoilement des effets du voyage, p. 11. Pentru citatele din acest tratat, am ales să folosim traducerea propusă de Denis Gril în ediția bilingvă, indicând între paranteze termenii arabi care păreau uneori ambigui și notând eventualele comentarii.

271 Ibidem, p. 4. Ibn 'Arabï ilustrează acest lucru cu următorul concept cosmologic: "Sferele poartă în rotația lor perpetuă, fără nici cea mai mică odihnă, ființele pe care le conțin. Dacă ele ar sta pe loc, creația s-ar reduce la nimic și ordinea lumii ar ajunge la desăvârșirea și la sfârșitul ei", ibidem, p. 5.

272 D. Gril, Introduction, p. XL De remarcat că, potrivit lui Meftah, această concepție este și cea care stă la baza structurii și expunerii Fusùs, fiecare înțelepciune reprezentând "un grad al multiplelor stări ale Ființei", A. MEFTAH, Les clés ontologiques et coraniques du livre Fuçûçç al-hikam d'Ibn Arabi, p. 18.

273 Am preferat să citim aici "nafs" ("suflet") și nu "nafas" ("respirație"), așa cum a făcut Denis Gril, deoarece ni se pare că acest lucru corespunde mai bine logicii enunțului, care se referă și la respirație puțin mai departe.

274 IBN AL-'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 5.

275 *Ibid.,* p. 1-3.

călătoria spre El și călătoria în El"[276]. Astfel, potrivit lui Ibn Arabī, "nu există imobilitate. Mișcarea în această lume este continuă"[277]. În consecință, perfecțiunea spirituală la care invită călătoria este o supunere față de voința divină, care "nu constă în a căuta, ci în a fi căutat"[278], și în a se abandona mișcării călătoriei: "Oricine este luat în călătorie are asigurată mântuirea; cine călătorește de unul singur este în pericol"[279].

Deoarece acest proces nu poate fi finalizat de la sine, călătoria spirituală este infinită, potrivit lui *Shaykh al-akbar*: "În realitate, noi nu încetăm niciodată să fim într-o călătorie din momentul constituirii noastre inițiale și din cel al constituirii principiilor noastre fizice, până la infinit (*ma la nihaya lahu*)"[280], și nicio finalizare nu poate epuiza această mișcare perpetuă: "De îndată ce vezi o locuință, îți spui: acesta este sfârșitul meu. Dar, de îndată ce ajungi, ieși repede și pornești la drum"[281].

Potrivit lui, călătoria este foarte diferită de calea inițiatică (*sulûk*): "orice călător este un călător, dar orice călător nu este un călător"[282]. Într-adevăr, însăși natura călătoriei, așa cum este prezentată în *Kitāb al-isfār*, este aceea de a conduce la un rezultat sau la un "efect" (*natija*, pl. *natâ'ij*), așa cum sugerează titlul cărții. Mai mult, conform figurii etimologice a lui *Shaykh al-akbar*, procesul pe care îl descrie în tratat se numește "călătorie" (*safar*, pl. *asfar*) "deoarece dezvăluie (*yusfiru*) caracterele oamenilor"[283].

În acest fel, datorită cunoașterii modalităților acestui proces și a aplicării sale, omul reușește să întreprindă călătoria care îi va permite - conform celebrului *hadith* - să-L cunoască pe Domnul său cunoscându-se pe sine însuși: "El Îl cunoaște fie în mod negativ (*bi-l-naqid*), conform cunoașterii comune, fie prin intermediul formei divine (*bi-l-sùrà*), conform cunoașterii speciale a elitei inițiaților"[284]. Astfel, călătorul "progresează descoperindu-și incapacitatea fundamentală de a-l cunoaște pe Dumnezeu și de a se cunoaște pe sine însuși" și reușește în acest fel să îmbrățișeze mișcarea călătoriei, care îl transformă prin acceptarea acestei perplexități (hayra) [285].

Călătoriile din *Kitāb al-isfār* sunt caracterizate de o mișcare care este deopotrivă descendentă și ascendentă, venind de la Dumnezeu și întorcându-se la El. Într-adevăr, realitățile divine se succed în Manifestare "așa cum gândurile, stările și dispozițiile se succed în funcție de noapte și zi"[286], și pun în mișcare Numele divine care stau la baza Creației: "Uneori, acestea coboară pe numele divin Cel-Milostiv (*al-rahim*), alteori pe numele Cel-Care-și-încearcă-răbdarea (*al-tawwâb*), alteori Cel-Prea-Iertator *(al-ghaffar*), uneori pe Cel mai perspicace (*al-razzâq*), uneori pe Cel care dăruiește fără a număra (*al-wahhâb*), alteori pe Răzbunătorul (*al-muntaqim*), și așa mai departe cu toate numele Prezenței divine"[287]. Călătorul participă așadar la această mișcare în măsura în care este deopotrivă un receptacol al mișcării Numelor și în căutarea realităților care le mișcă: "Există așadar o coborâre din partea ta spre aceste realități divine prin cererea ta; o coborâre din partea lor spre tine prin dar"[288].

---

276 *Ibid.,* p. 3.
277 *Ibid.,* p. 6.
278 D. GRIL, Introducere, în IBN AL-'ARABI, Le dévoilement des effets du voyage, p. XL De remarcat, de altfel, că "aceste două aspecte, mișcarea și odihna, se regăsesc în călătoria Profetului care se ridică, transportat, deci nu se mișcă de la sine, ibid.
279 IBN AL-'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 4.
280 *Ibid.,* p. 5.
281 Ibidem, p. 6. De remarcat că "călătoria în El" este descrisă și ca o "călătorie de rătăcire și perplexitate" (ibid, p. 3), în așa măsură încât nici Paradisul și nici Iadul nu epuizează călătoria sufletului: "Te tot întorci și te întorci între Paradis și Dună [a viziunii divine] la nesfârșit", în timp ce "în Foc, damnații călătoresc neîncetat în sus și în jos și în sus și în jos ca niște bucăți de carne într-o oală pe foc" (ibidem, p. 5).
282 *Fut.* II, 382, citat de D. *GRIL, Introduction,* în IBN AL-'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. X.
283 *Ibid.,* p. ix.
284 IBN AL-'ARABI, Dezvăluirea efectelor călătoriei, p. 61. Cf. supra, cap. 1.5. cu privire la modul în care Ibn 'Arabi consideră că "forma" divină (sûra) conform căreia a fost creat omul nu este altceva decât divinul **Wujùd** în manifestarea sa cea mai deplină.
285 D. GRIL, Introducere, în IBN AL-'ARABI, Le dévoilement des effets du voyage, p. XX.
286 IBN AL-'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 7.
287 Ibid.
288 Ibid.

Potrivit analizei lui Denis Gril, "călătoriile divine constituie principiul și arhetipul oricărei coborâri", întrucât relația divinului **Wujùd** cu Creația este de așa natură încât "Dumnezeu nu coboară fără a se înălța din nou imediat într-o mișcare de transcendență"[289]. În acest fel, "cu cât o realitate este mai mult ocultată, cu atât devine mai evazivă"[290], iar mișcarea de coborâre este în acest sens "expresia însăși a transcendenței, fie că este vorba de Dumnezeu, de *Coran* sau chiar de om"[291]. Astfel, potrivit acestuia, *Kitāb al-isfār* desfășoară "o triplă perspectivă: metafizică, cosmologică și inițiatică"[292], în măsura în care mișcarea acestor călătorii se imprimă, în funcție de diferitele sale aspecte, în realitățile divine, în lumea creată și în sufletul uman.

Paisprezece călătorii[293] sunt prezentate în tratat, care începe cu expunerea metafizicii Creației în "Călătoria Domniei de la Nor până la Tronul Întemeietorului de care ia în stăpânire numele divin "Cel Atotmilostiv" (*al-rahman*)"[294], și care se încheie cu instrucțiunile spirituale ale "Călătoriei neîncrederii"[295], îndemnându-l pe călător să îmbrățișeze mișcarea de perplexitate (*ihayrd*) prin care Dumnezeu îl face să călătorească de la El, spre El și către El[296].

Cea de-a cincea dintre aceste călătorii este dedicată lui Adam și se intitulează "Călătoria încercării, sau călătoria căderii de sus în jos și de la proximitate la aparentă depărtare"[297]. Așa cum sugerează și titlul, ea este centrată pe motivul căderii, despre care am văzut că este absent din capitolul dedicat în *Fusùs al-hikam*. Această călătorie prin care Dumnezeu "l-a făcut pe Adam să cadă în pământul încercării Sale și l-a scos din Paradisul Său, locuința deliciilor și plăcerilor Sale"[298], este prezentată de la bun început de Ibn Arabī ca fiind opusul **Mi'râj**-ului profetic, care se află de altfel în centrul călătoriei descrise în capitolul care îl precede în ordinea tratatului[299]: "Pare a fi opusul călătoriei precedente și totuși urmează același curs, chiar dacă nu are aceeași forță"[300]. Cu toate acestea, în ciuda absenței sale în *Fusûs*, Ibn 'Arabī pare să considere căderea lui Adam ca fiind un motiv de primă importanță, după cum ilustrează încheierea capitolului cu următorul îndemn: "Această călătorie adamică conține atât de multe cunoștințe încât ar fi necesar să-i consacrăm o colecție separată (...). Completați, așadar, ceea ce v-am spus, urmând ceea ce am vorbit deja, și veți fi bine călăuziți, cu voia lui Dumnezeu - El este puternic și maiestuos"[301].

## *2.2 : Căderea ca mijloc de cunoaștere*

Capitolul consacrat călătoriei adamice începe cu o reflecție asupra existenței presimțirilor (*tiyara*) bune și rele care anunță evenimentele ce vor urma: "Să știți - Dumnezeu să ne ajute pe toți - că atunci când Dumnezeu - înălțat fie El - vrea să producă un eveniment, El îl indică prin semne

---

289 D. *GRIL, Introduction,* în IBN AL-'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. XVI.

290 Ibid.

291 Ibidem. Cf. supra, cap. 1.4, despre legătura intimă dintre Omul Perfect și Coran, și mai jos despre relația dintre călătoria Coranului și cea a lui Adam, cap. 2.1. De asemenea, trebuie remarcat faptul că viața lui Mahomed este marcată de două evenimente majore care decurg din această logică: revelația și ascensiunea.

292 *Ibid.,* p. XVIII et XXX.

293 "Deși Dumnezeu a menționat în Coran numeroase călătorii efectuate de diferite creaturi, noi ne-am limitat la următoarele", IBN AL-'ARABl, Le dévoilement des effets du voyage, p. 11. Am putea vedea în acest număr o legătură cu simbolistica numărului 28 menționată mai sus (cf. p. 14, nr. 71). Ar trebui considerate călătoriile descrise aici ca fiind jumătate din realitățile divine descrise în Fusûs, în măsura în care ele descriu călătoria creaturii care călătorește fără a o evoca pe cea a lui Dumnezeu care o face să călătorească?

294 *Safar rabbani min al- 'amâ ' ilâ 'arsh al-istiwâ' alladhî tasallamahu al-ism al-Rahmân,* cf. IBN AL-'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 12-15.

295 *Safar al-hidhr,* cf. *ibid.,* p. 73-77.

296 Cf. "cea mai extremă neîncredere este, așadar, neîncrederea de a lua neîncrederea ca suport", ibidem, p. 74.

297 *Safar al-ibtilâ',wa huwa safar al-hubût min 'ulùw ilâ safal, wa min qurb ilâ buᶜd fimâ yazharu,* cf. *ibid.,* . 30-36.

298 IBN AL-'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 1.

299 "Călătoria viziunii prin semne divine și transpunere simbolică" - Safar al-ru ya fi l-ayât wa-l-i 'tibâr, cf. ibid. pp. 23-30.

300 Ibidem, p. 30. Vom reveni asupra relației dintre Mahomed și Adam în capitolul 3. Să notăm doar că, pentru Ibn 'Arabi, dacă parcursul profetic este cel al "primului tată dintre entitățile spirituale", cel al lui Adam este cel al "tatălui corporal", care este "tatăl lui Mahomed și al tuturor fiilor lui Adam", ibid.

301 *Ibid.,* p. 36.

înțelese de unii, care preced evenimentul și care se numesc premisele existenței creaturilor (*muqaddimât al-kawn*)"[302]. Această contextualizare pare să evoce într-un mod destul de evident avertismentele divine primite de Adam cu privire la pom[303] sau sfaturile lui Iblis[304] din narațiunea coranică. Dar Ibn 'Arabī încheie această secțiune preliminară citând o zicere a lui Umar b. al-Khattab[305]: "Dumnezeu - exaltat fie El - nu m-a afectat cu o nenorocire fără ca eu să văd în ea trei beneficii: primul, că această nenorocire nu a dăunat religiei mele; al doilea, că nu a fost mai gravă; al treilea, ceea ce conține de răsplată și de iertare a păcatelor"[306]. Insistând asupra "prezenței acestui om la Dumnezeu și a modului său excelent de a considera ceea ce îi impune ca pe o încercare"[307], *Shaykh al-akbar* anunță fără îndoială modul în care va trata motivul căderii adamice de-a lungul acestui capitol.

Într-adevăr, căderea pare să facă parte din logica călătoriei specifică *Kitāb al-isfār*, mai degrabă decât să fie consecința unei greșeli sau a unui păcat în sensul obișnuit al termenului[308]. Această relație paradoxală pare să fie prezentă și în vocabularul coranic, întrucât rădăcina **h-b-t** a verbului folosit în majoritatea versetelor care se referă la căderea lui Adam[309] nu are neapărat un sens negativ. Astfel, de exemplu, apare cu sens pozitiv într-un verset în care Dumnezeu i se adresează lui Noe: "Coboară (*uhbit*) cu pace de la Noi și binecuvântare pentru tine și pentru comunitățile care vor fi cu tine" (Cor. 11:48)[310]. Găsim, de asemenea, în tradiția *Hadith* reflecții asupra naturii căderii și a tensiunii dintre caracterul ei predestinat și cel accidental: "Adam și Moise se certau. Moise i-a spus lui Adam: "Adam! Tu ești tatăl nostru care ne-a înșelat și ne-a îndepărtat din Paradis". Adam i-a spus atunci: "Moise! Dumnezeu te-a învrednicit cu Cuvântul Său și a scris pentru tine cu propria Sa Mână. Mă învinuiești pe mine pentru ceva ce Dumnezeu a scris în destinul meu cu patruzeci de ani înainte de a fi creat? Și astfel Adam l-a derutat pe Moise"[311].

În același mod, consecințele căderii și predestinarea ei par să aibă o dimensiune universală pentru Ibn 'Arabī, căci "Adam a purtat apoi în pântecele său posteritatea sa, atât cei care vor contraveni Legii, cât și cei care o vor respecta"[312]. Dar căderea lui Adam pare mai ales o necesitate înscrisă în natura funcției sale decât o simplă neascultare: "Mișcarea primului transgresor a fost necesară pentru ca transgresiunea să fie provocată, dar, odată ce Adam și-a proiectat posteritatea din pântecele său, nu se știe dacă nu a nesocotit niciodată pe Domnul său"[313]. Astfel, instituirea naturii adamice s-a realizat prin călătoria care îi era proprie: "Această ființă numită "om", potrivit perfecțiunii echilibrului său, a primit singură secretul divin. El a ajuns astfel la două stații, cea a formei divine și cea a locotenenței"[314]. Or, întrucât am văzut că călătoriile din *Kitāb al-isfār* sunt caracterizate de o dublă mișcare ascendentă și descendentă, era necesar ca această eminență să fie realizată printr-o cădere la nivelul cel mai de jos al Creației[315].

302 Ibidem.9 p. 30. Ibn 'Arabi subliniază că Profetul "iubea un bun augur, cum ar fi o vorbă bună", în timp ce "ura atunci când se trăgea un rău augur dintr-un lucru", pe care îl aseamănă cu zicerea coranică: "Și Noi vă supunem la testul răului (sharr) și al binelui (khayr)" (Cor. 21:35), ibid.

303 "Și Noi am spus: "O, Adam! Locuiți, tu și soția ta, în Grădină și mâncați din ea amândoi cu plăcere, atât cât vă place. Și nu vă apropiați de acel pom, căci veți fi printre cei nelegiuiți" (al-zalimin)" (Cor. 2:35)" (Cor. 2:35).

304 "Și Noi am spus: "O, Adam! Cu adevărat, el este un dușman al tău și al soției tale. Fie ca el să nu vă scoată pe amândoi din Grădină și în aceasta să vă întristeze." (Cor. 20:117).

305 Însoțitor al Profetului și al doilea calif "corect călăuzit", a murit în 23/644.

306 IBN AL- 'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 31.

307 Ibid.

308 Trebuie remarcat faptul că mișcarea de cădere este, în opinia sa, caracteristică lumii sensibile: "Lumea corpurilor, din momentul în care Dumnezeu a creat-o, nu încetează niciodată, în totalitatea ei, să coboare, în vidul nesfârșit", ibidem, p. 5.

309 Cf. de exemplu Cor. 2:38 ("Coborâți de aici, voi toți..."); 7:24 ("Coborâți, vrăjmași unii altora..."); sau, din nou, Cor. 7:13, care se adresează lui Iblis ("Coboară de aici; nu este pentru tine să te consideri mai mare decât ești...").

310 Cf. e. a. Su'âd *AL-HAK1M, Al-Muj'am al-Sufi,* p. 56.

311 Bukhan (nr. 6614, Tawhîd, cartea 82, hadith 20). Ibn 'Arabi menționează acest hadith în Fut. III, 69, cf. C. CHODKIEWICZ, La Loi et la Voie, p. 118 și 302, nr. 58.

312 IBN AL- 'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 31.

313 *Ibid.,* p. 31-32.

314 *Ibid.,p.* 17-18.

315 Cf. versetele din Cor. 95:3-4 menționate mai sus, p. 37 n. 216. Astfel, potrivit lui Meftah, "verigile lanțului

Dacă perfecțiunea lui Adam, ca oglindă a lui Dumnezeu, este decretată din eternitate în Știința divină, în mod paradoxal, pentru Ibn Arabī, ea se împlinește pe deplin prin întruparea și exilul său pământesc. Astfel, căderea este o condiție necesară pentru desăvârșirea creației sale, în timp ce cunoașterea naturii sale de **Om desăvârșit** îi permite să-și îndeplinească perfect funcția: "Coborârea în această locuință a marcat desăvârșirea constituției sale și a rangului său; călătoria de întoarcere în Paradis, desăvârșirea rangului și a sufletului său. Această lume este o locuință a desăvârșirii, iar cealaltă, a perfecțiunii"[316]. În consecință, datorită limitărilor induse de condițiile existenței sale pământești, Adam a obținut cunoașterea propriei sale naturi: "El a început prin a dobândi cunoașterea autoguvernării, a distincției, a binelui, a celui mai bun, a celui mai potrivit și a celui mai adecvat, precum și cunoașterea ordinii lumii de la începutul ei"[317]. În acest fel, căderea îi permite să realizeze și să împlinească pe deplin mișcarea de Manifestare, al cărei punct central îl reprezintă: "În timpul acestei călătorii, Adam - pacea fie asupra sa - a continuat să dobândească cunoștințe pe care nu le-ar fi putut obține fără impunerea legală. Pentru slujitor, această lume este un loc de completare și de dobândire a cunoașterii reflexive. Doar această lume o oferă, în timp ce constituția Paradisului se rezumă la dezvăluire"[318].

Într-adevăr, pentru *Shaykh al-akbar*, limitările existenței pământești sunt condițiile pentru realizarea naturii adamice, tocmai pentru că ele necesită dobândirea unor cunoștințe care nu există în starea de beatitudine paradisiacă: "Acest lucru nu poate fi realizat decât în această lume, din cauza grosimii constituției noastre și a vaporilor care ne împiedică să ne dezvăluim. Omul are deci nevoie de o facultate pe care nu ar avea-o fără existența acestor obstacole. Ele fac parte din desăvârșirea sa"[319]. Finitudinile spațiale și temporale ale existenței căzute sunt astfel condițiile de posibilitate ale acestei cunoașteri: "Unul dintre efectele acestei călătorii a fost cunoașterea compoziției, a creșterii și a dizolvării. Adam cunoștea astfel constituirea edificiului său trupesc după succesiunea ciclurilor, spre deosebire de formarea Paradisului, care se realizează dintr-o dată pentru cei care o pot vedea"[320].

Astfel, capacitatea de a dobândi cunoașterea, inerentă naturii sale căzute, este cea care îl deosebește pe Adam de îngeri și îi conferă natura sa unificatoare, care acoperă în special specificul diferitelor regnuri, conferindu-i capacitatea de a le stăpâni: "Îngerii au fost creați "în" cunoaștere, precum și în minerale și plante, în timp ce animalul a fost creat "în" cunoaștere și dorință senzuală (...). Omul a fost creat "în" cunoașterea necesară, dorința senzuală și inteligența, iar prin aceasta din urmă el poate respinge dorința senzuală"[321]. Or, această dimensiune este constitutivă naturii adamice pentru *Shaykh al-akbar*, întrucât "înălțarea călătoriei sale a fost aceea de a trece de la dorința senzuală a sufletului său la cunoașterea servituții sale, căci Paradisul este destinat doar dorințelor senzuale, după cum se spune: "Veți găsi acolo ceea ce sufletele voastre doresc" (Cor. 41:31)[322].

În acest fel, căderea lui Adam este procesul invers al căderii lui Iblis din starea sa angelică: "Când li s-a întâmplat asta lui Adam și Evei, au căzut pe pământ. În aparență, a fost o călătorie de la El ca și cea a lui Iblis. În timp ce în călătoria sa a găsit regalitate și odihnă, ceea ce îl va duce în cele din urmă la nenorocire veșnică, Adam a cunoscut durerea, oboseala și impunerea legală, ceea ce îl

---

multiplelor stări ale Ființei sunt însăși esența ('ayn) suflării rahmaniene coborâte, grație ordinii divine (al-amr al-ilâhi), din nemanifestat (ghayb al-ghayb) până în cea mai îndepărtată (aqsâ) dintre locuințele inferioare ale lumii sensibile. Spiritul acestei coborâri (tanazzul) este însăși realitatea spirituală ('ayn al-haqïqà) a Omului universal, care se răspândește, prin aspectele sale manifestate, de la hotarul (aqsâ) moscheii sacre (al-masjid al-harâm) și nemanifestate până la cel al gradelor moscheii sfințite (al-masjid al-aqdas) din inima robului uman făcut din lut", A. MEFTAH, Les clés ontologiques et coraniques du livre Fuçûç al-hikam dJlbn Arabi, p. 18. De remarcat că Meftah comentează aici funcția lui Adam din Fusùs, apelând la simbolismul și vocabularul Mi'raj-ului profetic descris în Cor. 17:1 în legătură cu căderea, într-un mod care amintește tocmai de logica Kitâb al-isfâr.

316 IBN AL- 'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 34.

317 Ibid.

318 Ibid.

319 Ibid.

320 Ibid., p. 35.

321 Ibid., p. 34-35.

322 Ibid., p. 33.

va duce la fericire"[323].

În cele din urmă, dacă Căderea este procesul prin care are loc instituirea **Omului perfect** adamic, neascultarea relatată în narațiunea coranică este, de asemenea, pentru Ibn 'Arabī, ocazia unei împliniri specifice a naturii sale. Într-adevăr, greșeala îi permite lui Adam să cunoască întinderea Milostivirii Divine - și îi oferă acesteia din urmă posibilitatea de a se manifesta pe deplin în Creație - într-un mod care rămâne inaccesibil creaturilor perfect obediente ordinii divine: "Datorită neascultării și călătoriei sale, Adam - pacea fie asupra sa - a dobândit cunoașterea Numelor Domnului său și a efectelor produse de acestea, precum și contemplarea lor, cum ar fi Iertarea și îndurarea, pe care nu le cunoștea până atunci. Dacă Dumnezeu este, de asemenea, Atotțiitorul, aceasta se datorează gravității neascultării sale, care - având în vedere poziția sa - este echivalentă cu o mie de neascultări comise de altcineva decât el, dar El rămâne Atotțiitorul pentru toți ceilalți"[324].

Pentru Ibn Arabī, cunoașterea **Omului desăvârșit** a necesitat, prin urmare, atât o cădere, cât și o neascultare, pentru ca funcția cosmologică și spirituală a acestuia să se împlinească și să se manifeste. Într-adevăr, dacă "omul călătorește în această lume pentru a găsi împlinirea (*tamam*) și în cea viitoare pentru a atinge perfecțiunea (*kamal*)", aceasta se datorează faptului că șederea sa pe pământ "îl obligă să dobândească fapte (*kasb*) și să exercite rațiunea ('*aql*) împotriva pasiunii", condiții care au, prin urmare, rolul de a "permite omului să dobândească o cunoaștere de care deliciile de dincolo nu se pot dispensa"[325]. În acest fel, pentru *Shaykh al-akbar*, "omul cunoaște aici ceea ce nu știe acolo"[326].

## *2.3 : Uitarea ca o condiție pentru învestirea califală*

Potrivit lui Ibn Arabī, pentru ca această neascultare să aibă loc trebuia să se renunțe la o poruncă divină, dat fiind că "locul Paradisului nu impune restricții" și că Adam "a mâncat ce a vrut și s-a dus unde a vrut"[327]. Pentru ca el să învețe valoarea propriei sale naturi, era necesar ca Adam să primească un avertisment care să servească drept sperietoare. Această limită a existenței fărădelegii și a căderii este cea enunțată în Cor. 2:35 - "nu te apropia de pomul acela" - și de care se leagă întreaga poveste adamică. Această restricție este de fapt, potrivit lui, precursoarea unei "realități care avea să se manifeste în mod necesar" și anunțul că Adam urma să "coboare din lumea desfătării și a odihnei în cea a restricțiilor și a impunerii legale"[328].

Totuși, pentru Ibn 'Arabī, este necesar să se ia în considerare al treilea termen dintre această poruncă divină și neascultarea lui Adam, și anume sugestia satanică: "Uitarea lui Adam - pacea fie asupra lui - s-a datorat doar ostilității lui Iblis, așa cum ne învață Dumnezeu. Adam nu-și putea imagina că cineva ar putea jura pe Dumnezeu într-un mod fals[329]. Cum Iblis jurase pe Dumnezeu că le va da amândurora un sfat sincer, au luat din fructul pomului interzis"[330]. Astfel, naivitatea și ignoranța lui Adam față de falsitate este cea care pare a fi cauza omisiunii care a dus la căderea sa, potrivit lui *Shaykh al-akbar*: "Acest curs normal al lucrurilor îl cunoaștem prin obișnuință și experiență, dar nu a fost așa pentru Adam - pacea fie asupra lui -, fără obișnuință sau experiență anterioară a acestui fapt"[331]. Înțelegerea irațională a lui Adam cu privire la sinceritatea lui Iblis pare astfel mai apropiată de natura angelică - despre care am văzut mai sus că se caracterizează prin ignorarea punctelor de vedere și a cunoștințelor diferite de ale sale[332] - decât de cea a **Omului desăvârșit**, care a realizat și sintetizat toate stările specifice Căderii și a dobândit cunoștințele necesare pentru învestirea sa: "Dacă Adam ar fi știut acest lucru, nu s-ar fi bucurat de beatitudine în

323 Ibid.
324 Ibid., p. 35
325 D. *GRIL, Introduction, în* IBN AL-'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. XVIII.
326 IBN AL-'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 36.
327 Ibid., p. 31.
328 Ibid.
329 Cf. cuvintele lui Iblis din Cor. 7:21: "El le-a jurat: "Eu sunt un sfetnic bun pentru voi"".
330 IBN AL-'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 32.
331 Ibid., p. 31.
332 Cf. *supra,* ch. 1.6.

timpul șederii sale în Paradis"[333].

Într-adevăr, potrivit unei lecturi a Corintenilor 7:26, în Paradis omul purta o haină de pene (*rishan*) - simbolul naturii sale angelice - care a fost înlocuită după căderea lui Adam cu frica protectoare (*taqwa*) care îi servește acum drept haină în această lume[334]. Astfel, "interdicția a apărut în Paradis, un loc de odihnă, generozitate și libertate, pentru a anunța șederea pe un tărâm al durerii, al îngustării și al impunerii legale (*taklif*) prin ordine și interdicție"[335]. Și aici, trecerea de la veșmântul angelic la cel al fricii nu este pentru Ibn Arabī o degradare, ci mai degrabă o înălțare: "Dumnezeu și-a completat veșmântul aici jos (...). Adam - pacea fie asupra lui - nu avea această haină când a venit interdicția. El nu știa cu ce să se protejeze, căci frica protectoare este unul dintre atributele acestei locuințe"[336].

În acest fel, *Shaykh al-akbar* compară relația dintre porunca divină și cunoașterea adamică cu relația dintre cunoașterea călătorului și poruncile revelației coranice: "Există aici o aluzie la faptul că efortul de reflecție personală nu este potrivit atunci când există o indicație scripturală asupra unei anumite întrebări"[337]. Într-adevăr, pentru Ibn Arabī, uitarea lui Adam se aseamănă cu o eroare de interpretare, provocată de pedagogia divină menită să-l facă să dobândească cunoștințele inerente funcției sale: "Este posibil ca greșeala lui să se fi datorat unei interpretări din partea sa. De altfel, dacă ar fi uitat interdicția, nu ar fi fost pedepsit. Așadar, el a uitat doar ceea ce am menționat. El a obținut astfel alegerea, pocăința, cererea de iertare, iertarea, frica și siguranța care vine după frică, căci aceasta aduce o mai mare plăcere decât atunci când însoțește o stare"[338].

Interdicția divină îi permite astfel lui Adam să acționeze conform propriei sale interpretări și să învețe din greșeala sa: "Din acest motiv a primit o interdicție și nu o poruncă pozitivă", și în acest fel "Adam și-a atribuit nedreptatea spunând, printre altele: "Doamne, ne-am nedreptățit pe noi înșine" (Cor. 7,23) prin faptul că nu a acordat atenție restricției și interdicției în locul eliberării și permisiunii"[339].

Îndemnul divin din Corinteni 2:35 nu interzice să mănânci fructul, ci să te apropii de pom. Astfel, potrivit lui Ibn 'Arabī, adevăratul sens al avertismentului divin se află tocmai în folosirea cuvântului "copac" (*shajara*), a cărui rădăcină verbală se referă la dezbinare și ceartă (*tashajur*)[340]. În acest fel, "sensul metafizic al neascultării lor este astfel înscris în însuși numele obiectului interdicției și nu trebuie căutat în altă parte", întrucât se caracterizează printr-o ruptură în unitatea primordială a Manifestării[341]. Alegând să își urmeze propria interpretare, Ibn 'Arabī subliniază, de asemenea, faptul că cuvântul "copac" (*shajara*) nu înseamnă "copac". Alegând să urmeze propria sa interpretare a poruncii divine, Adam s-ar fi rupt de unitatea inerentă ordinii divine. Restul narațiunii coranice pare să întărească această lectură, în special prin motivul dezvăluirii părților rușinoase[342], în sensul că diferențierea sexuală este probabil marca cea mai elementară a acestei rupturi a unității primordiale pentru om[343]. Dar motivul copacului este, de asemenea, simbolul **Omului perfect** pentru Ibn 'Arabī[344]. Într-adevăr, el apare și în alte relatări din textul coranic, unde evocă

---

333 Ibidem. A se vedea capitolul 2.6 de mai jos, care tratează în mod specific învestirea califală a lui Adam.

334 "O, fii ai lui Adam, Noi am coborât la voi o haină care să vă acopere rușinea, precum și un penaj ("rishan", care este mai des tradus ca "podoabă"). Frica pioasă este mai bună. Acesta este unul dintre semnele lui Dumnezeu, poate că își vor aminti" (Cor. 7:26).

335 D. GRIL, *Introduction,* în IBN AL-'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. XVII.

336 IBN AL-'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 33.

337 Ibid., p. 31.

338 Ibid., p. 35.

339 Ibid., p. 31.

340 Cf. e. a. Cor. 4:65: "Ei nu vor fi credincioși adevărați până când nu te vor pune pe tine să judeci între disputele lor (shajara)" - Lâ yu 'minûna hattâ yuhakkimuka fima shajara baynahum.

341 *Fut.* II, 218, citat de M. CHODKIEWICZ, *Un océan sans rivage,* p. 59-60 et p. 176, n. 13.

342 Cf. "Amândoi au mâncat din el, iar părțile lor rușinoase li s-au arătat" (Cor. 20:121).

343 Un alt efect al acestei rupturi îl putem vedea și în ordinea exilului și a căderii din Grădină: "Coborâți, vrăjmași unii altora" (Cor. 2, 36; 7, 24 sau iarăși 20, 123). Animozitatea care caracterizează condiția pământească este deci rodul uitării unității primordiale. De remarcat, de altfel, paralela cu disputa asupra "Pleromei celei mai înalte" (al-mala ' al-a 'la) din Cor. 38:69 menționată mai sus, cap. 1.6.

344 Ibn Al-'Arabi, Istilahat al-sufiya, p. 17. Arborele reprezintă astfel Omul perfect în măsura în care este "axa verticală esențială" care simbolizează "coborârea divină pe Tron (khatt al-istiwa')" și "unește toate stările ființei",

cunoașterea divină[345], axa care traversează diferitele niveluri ale cosmosului346[346] și funcția califală de reprezentare a lui Dumnezeu pe pământ[347]. În acest fel, relația dintre transgresiunea simbolică și diferențiere, simbolizată de motivul copacului, pare să se refere atât la ruptura unității primordiale, cât și la instituirea **Omului perfect**, pentru *Shaykh al-akbar*.

În același mod în care căderea este necesară pentru învestirea sa, uitarea pare a fi inerentă naturii adamice, în sensul că ea rezultă din forma divină[348] potrivit căreia a fost creat: "În virtutea acestei forme, omul posedă posibilitatea de a uita de servitutea sa. De aceea, Dumnezeu l-a descris pe om (*insan*) prin uitare (*nisyan*), căci El a spus despre Adam "a uitat" (Cor. 20, 115) [349]. Această reflecție etimologică asupra originii cuvântului "*insân*" (om) vine în completarea celor pe care le-am întâlnit deja anterior în Fușūș *al-hikam*[350]. Este de remarcat, de asemenea, că Ibn 'Arabī nu pare să aibă o preferință pentru o propunere sau alta, ci se străduiește să le integreze într-o concepție unitară. Astfel, am putea înțelege că, pentru Ibn 'Arabī, omul (*insan*) a fost creat ca pupila ochiului lui Dumnezeu (*insan al-'ayn*) în proximitatea Sa (*uns*), dar că a fost necesar să uite (*nisyan*) această origine pentru ca natura sa perfectă să se împlinească și pentru ca el să fie investit cu funcția sa: "Uitarea este un atribut divin și Adam a uitat doar pentru că a fost conform formei [lui Dumnezeu]. Așadar, noi nu ne abatem de la ceea ce suntem. Dumnezeu a spus: "Ei îl uită pe Dumnezeu, de aceea Dumnezeu îi uită pe ei" (Cor. 9:67)[351], în modul care se cuvine Majestății Sale"[352]. În acest fel, dacă omul este cea mai desăvârșită actualizare a manifestării exterioare a **Wujùd**-ului divin, el o datorează și capacității sale de uitare și neascultare[353]. Într-adevăr, uitarea lui Adam și a urmașilor săi provine în primul rând din uitarea ordinii cosmice și a întâietății **Wujùd**-ului divin asupra tuturor lucrurilor existente[354], în așa fel încât omul tinde să uite locul său și natura funcției sale în cadrul ordinii. Pentru că Adam poseda în sufletul său forma divină care îl stabilea ca punct central și împlinire a Creației, uitarea sa privește și natura nelimitată a sufletului uman: "Sufletul este un ocean fără țărmuri. Nu există sfârșit în observarea lui, nici în această lume, nici în cea viitoare"[355].

Or, relatarea coranică relatează un eveniment numit adesea de tradiție "pactul" (*al-mithâq*), în timpul căruia sufletele tuturor urmașilor lui Adam au fost extrase din coapsele acestuia și au depus mărturie în fața lui Dumnezeu: "Când Domnul vostru a extras din spatele fiilor lui Adam urmașii lor și i-a făcut să depună mărturie asupra sufletelor lor: "Nu sunt eu oare Domnul vostru? Pentru ca voi să spuneți în Ziua Învierii: "Cu siguranță că am fost nepăsători în această privință"" (Coran 7:172). Fiecare suflet uman posedă așadar în sine amintirea acestei mărturii primordiale, atât de mult încât pentru Ibn Arabī: "Cel Real dorește ca această mărturisire să fie însoțitorul constant al slujitorului în viața sa în această lume, locul vălului și al perdelei"[356]. În acest fel, urma acestui pact face posibilă redescoperirea de către om a evidenței naturii sale prin observarea sufletului său și,

---

Denis GRIL, Introducere, în Ibn Al-'Arabi, Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux. Introducere, traducere și note de. D. GRIL, Paris, Les Deux Océans, 1984, p. 12.

345 Cf. copacul binecuvântat din "Versetul de lumină", care este descris ca fiind "un măslin care nu vine nici de la Răsărit, nici de la Apus, al cărui ulei luminează fără ca focul să-l atingă" (Cor. 24:35), și tufișul arzător (numit și "shajara") din care emană chemarea lui Dumnezeu către Moise: "Eu sunt Dumnezeu (Allah), Domnul lumilor" (Cor. 28:30). De asemenea, trebuie remarcat faptul că Iblis îi spune în mod fals lui Adam că pomul interdicției este de fapt "pomul nemuririi" (Cor. 20:120).

346 Cf. parabola despre "pomul a cărui rădăcină este nemișcată și a cărui ramură este în cer" (Cor. 14:24).

347 Cf. episodul în care credincioșii îi jură credință Profetului în timp ce "Mâna lui Dumnezeu era peste mâinile lor" (Cor. 48:10 și 18). De asemenea, trebuie să notăm că Tabari raportează un comentariu care îl identifică pe Avraam cu arborele din "Versetul Luminii" (Cor. 24:35), în lucrarea sa Jàmi' al-bayan, t. 18, p. 109, citată în IBN AL-'ARABl, Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux, p. 25.

348 Cf. *supra,* ch. 1.5.

349 Cf. "Noi am făcut mai înainte un legământ cu Adam, dar el a uitat" (Cor. 20:115). Fut. II, 244, citat în W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 296.

350 Cf. *supra,* ch. 1.3, p. 22, n. 117.

351 *Nasù Allah fa-nasiyahum.*

352 *Fut.* II, 244, citat de W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge,* p. 296.

353 W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure Self-Disclosure of God,* p. XXV.

354 *Ibid.,* p. XIII.

355 *Fut.* IV, 68, citat de W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure Self-Disclosure of God,* p. XIII.

356 *Fut.* III, 377, citat de W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure of God,* p. XIII.

astfel, recunoașterea ordinii divine și a funcției pe care o ocupă în cadrul acesteia. Pentru Ibn 'Arabī, uitarea urmașilor lui Adam nu este altceva decât o neatenție de moment care îl îndepărtează pe om de ceea ce rămâne evident: "Aici jos nu există decât credincioși, iar infidelitatea nu este decât un accident"[357].

Astfel, în același mod în care porunca divină a fost condiția necesară pentru transgresiunea lui Adam, legile revelate de profeți devin pentru urmașii lui Adam condițiile uitării lor: "Acest accident rezultă din instituirea Legilor revelate care, în virtutea înțelepciunii providențiale, determină pentru comunitățile umane, la un moment dat al istoriei lor, moduri particulare de reprezentare a lui Dumnezeu și deci de adorație"[358]. În același mod, neglijența temporară a omului nu rupe niciodată pactul primordial care îl leagă de Dumnezeu: "Oricât de grave ar fi consecințele neascultării acestor Legi, ea nu modifică legătura originară și imprescriptibilă pe care pactul o instituie"[359].

În acest fel, dacă căderea lui Adam îi pare lui Ibn 'Arabī un fel de "păcat originar" moștenit de urmașii săi, constituind pentru ei un obiect de dispreț, este mai ales pentru că este un prilej de rememorare exemplară[360], mai degrabă decât amintirea unei greșeli morale: "Vina era atașată formei actului, nu autorului său - dacă vina ar fi fost atașată acestuia din urmă, i-am fi urât pe cei care nu ascultă de Dumnezeu"[361]. Într-adevăr, dacă pare necesar să păstrăm amintirea uitării lui Adam pentru ceea ce ne învață despre propria noastră neglijență, ar mai fi necesar să ne detașăm de responsabilitatea acestui act pentru ca el să devină un prilej de învățătură: "Nu ne place decât neascultarea (...), iar neplăcerea noastră nu se referă nici la cauza neascultării (...), dacă vina ar fi atașată cauzei, aceasta ar fi mereu obiectul blamării"[362]. Astfel, importanța amintirii uitării adamice privește mai degrabă interioritatea omului decât acțiunile sale: "De fapt, ceea ce se atașează de vină este o realitate subtilă, ascunsă, relativă (*idafi*), foarte instabilă, și același lucru este valabil și pentru laudă"[363]. În acest fel, dacă sufletul omului rămâne legat de Dumnezeu prin pactul primordial (*mithaq*), această legătură se păstrează prin moștenirea acestei uitări în urmașii adamici: "Ființa umană este în mod natural dispusă la uitare. Trimisul lui Dumnezeu a spus: "Adam a uitat, așa că urmașii lui au uitat. Adam a refuzat, deci urmașii săi au refuzat". Acest *hadith* profetic este o veste bună din partea Profetului pentru toți oamenii, pentru că Dumnezeu a avut milă de Adam, așa că urmașii lui vor beneficia de milă, oriunde s-ar afla. Dumnezeu a alocat pentru ei o milă specifică fiecărei locuințe în care i-a așezat, căci situația este relativă, dar rădăcinile își exercită proprietățile asupra ramurilor"[364].

Uitarea lui Adam, așa cum este descrisă în *Kitāb al-isfār*, pare a fi astfel principala condiție pusă în aplicare de pedagogia divină pentru a finaliza călătoria care îl duce pe Adam spre învestirea sa de către Dumnezeu. De fapt, tocmai pentru că îi permite să-și asume în mod complet natura sa califală[365], uitarea a fost posibilă pentru el, în sensul că a fost necesar ca el să fie voalat de caracterul absolut al voinței divine pentru a putea decide și acționa în deplină autonomie, în conformitate cu natura sa: "El a creat Omul desăvârșit după propria Sa formă și a anunțat îngerilor vestea gradului său. Le-a spus că el este califul în cosmos și că locuința lui este pământul (...) Atunci Dumnezeu S-a

---

357 *Fut.* II, 246, citat de M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints,* p. 67.

358 Ibid.

359 Ibid.

360 Corbin evocă astfel importanța pentru căutător de a "medita" în persoana lui Adam, "aspirând să se întoarcă la Domnul său, adică să aibă revelația de sine", H. CORBIN, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi, p. 128. Potrivit terminologiei sale, Adam este un "Înger-Anthropos", care este tatăl căutătorului în măsura în care este "propriul său arhetip în lumea Misterului", ibidem, p. 304.

361 IBN AL-'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 32-33.

362 Ibid.

363 Ibidem.9 p. 33. Ibn 'Arabï inserează aici o remarcă ce evocă dezbaterile teologice ale kalamului despre liberul arbitru: "Înțelegeți, deci. Mu'tazilii au intuit un secret despre această chestiune care le-a scăpat asharienilor", ibidem. Dar ar fi greșit să îl atașăm la unul sau la celălalt curent, întrucât îl vedem și pe acesta considerând în Fusûs al-hikam că doctrina sa despre "Creația perpetuă" (khalq jadid) este comparabilă cu teoriile ashariene despre "reînnoirea neîncetată a instanțelor", IBN AL-'ARABI, La sagesse des prophètes, p. 70.

364 *Fut.* I, 663, citat de W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure of God,* p. 323.

365 Vom reveni asupra noțiunii de "calif" mai jos, cap. 2.6.

revelat, căci adjunctul (*na'ib*) nu are nici o proprietate atunci când Cel care l-a făcut calif este manifest"[366].

## *2.4 : Eva și unitatea primordială*

După cum tocmai am menționat, Ibn 'Arabī pare să caracterizeze atât uitarea, cât și căderea prin ruptura pe care o introduc între Adam și unitatea primordială a Manifestării. Or, relația dintre Adam și Eva poartă o urmă deosebit de evidentă a acestei unități pierdute, întrucât Eva pare să desemneze un aspect particular al **Omului perfect**, în timp ce Adam ar reprezenta realitatea sa unificată. Într-adevăr, *Shaykh al-akbar* își întemeiază descrierea cuplului originar pe versetul menționat mai sus, afirmând că omul a fost "creat dintr-un singur suflet" (*min nafs wahida*) și că el a generat "din el soția sa (zawjaha)"[367]. De asemenea, el comentează acest verset în capitolul din *Fuṣūṣ al-hikam* consacrat lui Idris (*Enoh*), indicând că existența cuplului primordial emană direct din natura lui Adam: "Cu alte cuvinte, Adam s-a căsătorit cu propriul său suflet; din el au ieșit atât tovarășa sa, cât și copilul său. Iată cum Ordinul este unic în multitudinea sa"[368]. Într-adevăr, *Coranul* afirmă că întreaga Creație este susținută de forma perechii: "Din tot ceea ce am creat, am creat o pereche (*zawjayn*), poate că vă veți aminti" (Coran. 51:49) [369]. Conform acestui principiu, generarea prin cuplu prezidează la crearea **Omului adamic perfect**, în măsura în care manifestă relația de cuplu dintre Dumnezeu și Manifestarea divină: "El știa că propria Sa existență era un "lucru", așa că l-a creat pe Adam conform formei Sale. Astfel, Adam a fost un cuplu"[370]. Crearea Evei emană apoi din același proces, manifestând într-o existență natura sa duală și oferindu-i astfel posibilitatea de a cunoaște modalitatea propriei sale generări: "Apoi a creat-o pe Eva din Adam, și nu din altceva, pentru ca Adam să cunoască rădăcina propriei sale creații și să știe cine l-a făcut un cuplu și cu cine formează un cuplu"[371].

Astfel, pentru Ibn 'Arabī, existența Evei pare să provină din aceeași nevoie ca și cea a **Omului perfect** creat ca oglindă a lui Dumnezeu[372]. Potrivit lui, această relație dintre Eva și Adam implică o împărtășire a formei divine conferite **Omului perfect** în măsura în care este caracterizată de principiul cuplului: "Din această natură, Dumnezeu a derivat o a doua "persoană", creată în forma sa, și a numit-o femeie. De îndată ce a apărut sub forma bărbatului, el s-a aplecat spre ea, pentru că o ființă se iubește pe sine, iar ea s-a întors spre el ca spre pământul ei natal"[373]. Deoarece Adam este caracterizat de principiul cuplului, emanația Evei și relația lui cu ea nu purcede deci decât din el însuși, așa cum existența **Omului perfect** provine din Manifestarea divină. Această caracteristică a naturii adamice este clar ilustrată în motivul celor două Mâini pe care l-am amintit mai devreme[374] : "Astfel, când Dumnezeu a creat-o pe Eva din el, nu a sporit natura duală pe care o poseda Adam prin forma în care a fost creat. Forma sa duală a făcut-o pe Eva să se manifeste, deci ea a fost primul lucru născut din această natură duală. În același mod, Dumnezeu l-a creat pe Adam cu cele două Mâini ale Sale, iar el a ajuns să existe prin natura duală a mâinii puterii și a mâinii de primire"[375].

---

366 *Fut.* III, 151, citat de W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge,* p. 368.

367 Cf. Cor. 4:1. Ibn 'Arabi consideră, de asemenea, că "forma omului este circulară în realitate" - Shakl alinsân fi-l-haqiqa mustadir, IBN AL-'ARABI , Al-tadbirat al-ilahiyat, în Henrik Samuel NYBERG (ed.), Kleine Schriften des Ibn al-'Arabi, Leiden, Brill, 1919, p. 225. Trebuie remarcat în treacăt că această referire la rotunjimea primordială a omului poate fi găsită deja în *Banchetul* lui Platon, 189e-190a.

368 IBN AL-'ARABI, *La sagesse des prophètes,* p. 70.

369 Cf. cele două mâini ale lui Dumnezeu menționate mai sus, cap. 1.5, și mai ales polaritatea numelor divine. Cu privire la implicațiile acestei polarități pentru noțiunea de gen, a se vedea Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought, State University of New York Press, 1992.

370 Fut. IV, 306, citat în W. C. CHITTICK, The Self-Disclosure of God, p. 180. În Cor. 7:11, Dumnezeu pare să se refere la Adam ca la o realitate plurală: "Noi v-am creat, apoi v-am format (sawwarnakum), apoi am spus îngerilor: "Prosternați-vă în fața lui Adam"".

371 *Fut.* IV, 306, citat de W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure qf' God,* p. 180.

372 Cf. *supra,* ch. 1.3.

373 IBN AL-'ARABI, *La sagesse des prophètes,* p. 199-200.

374 Cf. *supra,* ch. 1.5.

375 Ibid.

Întrucât am văzut că **Omul perfect** este istmul (*barzakh*) care unește realitățile divine și realitățile lumii, se pare că Ibn 'Arabī îl consideră pe Adam ca fiind nivelul sintetic al acestei existențe unificate, în timp ce Eva reprezintă manifestarea naturii sale întrupate și aspectul său neapărat plural: "Adam este pentru totalitatea atributelor, Eva este pentru distincția ființelor, pentru că ea este receptaculul Actului și al diseminării (*badhr*)"[376]. *Shaykh al-akbar* indică, de asemenea, în *Kitāb al-isfār*, necesitatea de a face distincția între acele elemente ale narațiunii coranice care se adresează lui Adam ca un cuplu unificat și cele care se adresează aspectului particular al Evei: "Neascultarea a fost atribuită doar lui Adam și nu soției sale, în zicerea Sa: "Și Adam a nesocotit pe Domnul său" (Cor. 20:121), în timp ce interdicția le era adresată amândurora[377] și amândoi comiseseră fapta, deoarece Eva fiind o parte din el însuși, era ca și cum ar fi existat numai el"[378]. Astfel, este cu siguranță, deoarece Adam caracterizează forma completă a omului, că *Shaykh al-akbar* îl consideră "mai rapid decât Eva în a-și aminti de Ordinul Divin"[379].

Într-adevăr, deși am văzut că uitarea pare să-l privească pe Adam, neglijența care rezultă din ea se manifestă mai degrabă în firea Evei: "'Ea a uitat' (Cor. 20, 115), desigur, dar cu cât mai uitucă decât bărbatul este femeia (...). Din acest motiv, două femei iau locul unui bărbat în mărturia juridică. Căci femeia este o jumătate din bărbat, iar două femei fac două jumătăți, deci o constituție completă, echivalentă cu un bărbat"[380]. Astfel, pentru că Eva emană direct din natura lui Adam, relația lor este marcată de o ierarhie cauzală care trece prin toate gradele de manifestare, de la cuplul microcosmos-macrantropos: "Ființa umană nu are nici o excelență față de cosmos în totalitatea sa, dar cosmosul este mai excelent decât ființa umană, pentru că îi adaugă un grad, care este faptul că omul a venit la existență din macrocosmos. Astfel, el posedă gradul de deasupra lui pentru că este o cauză (*sabab*), deoarece s-a născut din el"[381]. În acest fel, masculinitatea care se manifestă în Creație de la Adam încoace pare să rămână ontologic cauza existenței feminității pentru Ibn Arabī, chiar și în relația filială: "Dumnezeu spune: "Bărbații au un grad mai presus de ei" (Cor. 2, 228), pentru că Eva a provenit din Adam. Așadar, acest grad deasupra ei nu încetează niciodată să o însoțească în preeminența masculinității asupra feminității. Deși mama este prilejul **wujùd**-ului fiului, fiul ei o întrece în gradul de masculinitate, căci el este mai asemănător cu tatăl său în toate privințele"[382].

Prin urmare, pentru *Shaykh al-akbar*, "chiar și atunci când femeia a devenit perfectă, perfecțiunea ei nu este perfecțiunea bărbatului, din cauza gradului"[383], dat fiind că creația ei rămâne "incompletă" și constituția ei este "curbată"[384], în comparație cu caracterul sintetic și axialitatea **Omului perfect** din care ea provine. Dar este totuși posibil ca fiecare femeie să depășească această condiție pentru a realiza natura perfectă a bărbatului, întrucât vedem că el afirmă și că virilitatea spirituală (*rujuliyya*) - până la funcția supremă a Polului (*Qutb*) - "poate aparține atât femeii, cât și bărbatului"[385]. În acest fel, dacă "bărbații au sarcina (*qawwàmùna*) femeilor, în virtutea a ceea ce

---

376 *Fut.* I, 65, citat de Denis GRIL, La *science des lettres,* în M. CHODKIEWICZ (éd.), *Les illuminations de La Mecque/The Meccan Illuminations,* p. 399.

377 Cf. în special îndemnul din Cor. 2:35, care este la plural: "Nu vă apropiați de copacul acela".

378 IBN AL-'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 32.

379 Ibidem. Trebuie remarcat faptul că rolul Evei nu este negativ: "Ostilitatea lui Iblis față de Eva este pentru ea anunțul fericirii ei, căci dacă ar fi aparținut taberei lui Satana, el nu i-ar fi fost dușman", ibid.

380 Ibid.

381 *Fut.* III, 10, citat de W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure of God,* p. 360.

382 Ibid.

383 *Fut.* II, 471, citat de W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure of God,* p. 139.

384 IBN AL-'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 32.

385 Fut. II, 582 și III, 89, citat în M. CHODKIEWICZ, Un océan sans rivage, p. 97 și p. 186, n. 34. Lui Ibn 'Arabï trebuie să i se recunoască, de asemenea, o viziune în general pozitivă asupra femeilor: el povestește că a avut mai multe femei ca profesoare și le laudă calitățile spirituale unice (IBN 'ARABÎI, Les Soufis d'Andalousie. Ruh al-quds (R.G. 638) și ad-Durrat al-fakhirah (R.G. 105), trad.: Al-Abirat al-Fakhirah, Ed. R. W. J. AUSTIN (Tradition islamique, 8), Paris, Éditions Orientales, 1979, p. 159-164), în timp ce el, la rândul său, a avut mai multe discipoli de sex feminin în timpul perioadei sale damascene (C. ADDAS, Ibn 'Arabi, ou la quête du soufre rouge, p. 179), iar el a fost plin de laude la adresa calităților tânărului Nizàm care i-a inspirat Tarjuman al-ashwaq (R.G. 767) (IBN 'ARABÎ, L'interprête des désirs trad.: L'interprête des désirs, Ed. M. GLOTON (Spiritualités vivantes), Paris, Albin Michel, 1996, p. 32).

Dumnezeu le-a oferit (*faddala*) în raport cu ele și în virtutea a ceea ce distribuie din bunurile lor" (Cor. 4:34), pentru Ibn 'Arabī, aceasta nu este decât o consecință a condițiilor existenței pământești, întrucât adevărata natură a femeii rămâne cea a **Omului desăvârșit**: "Am văzut cunoașterea favorului de care se bucură bărbații față de femei și faptul că acesta este un privilegiu accidental, nu unul esențial"[386].

De asemenea, putem observa că această relație ierarhică între polul masculin și cel feminin al Creației nu pare să implice o inferioritate calitativă în gândirea lui Ibn 'Arabī, ci mai degrabă să desemneze o relație de interdependență comparabilă, și aici, cu cea care există între Manifestarea divină și **Omul perfect** [387]: "El posedă gradul care va fi cauza lui, iar ea nu i se va alătura niciodată în acest grad. Dar acesta este cazul unei anumite entități ('*ayn*) și am putea contrabalansa cu cel al Mariei în **wujûd**-ul lui Iisus[388]. Astfel, gradul nu este faptul că bărbatul a fost cauza manifestării femeii. Faptul este că femeia este locul de receptare a activității, dar nu și bărbatul. Locul în care este primită activitatea nu posedă nivelul de activitate și este deci inferior, dar, în ciuda acestei inferiorități, pe ea ne bazăm și spre ea ne înclinăm, pentru că ea acceptă primirea activității în ea însăși și de la ea însăși"[389]. În acest fel, natura feminină din care provine Eva pare comparabilă cu funcția de pol receptiv conferită **Omului perfect**, ca punct focal al Manifestării - spre care tinde întreaga totalitate a Numelor divine -, în timp ce natura masculină a lui Adam manifestă forma **Wujùd**-ului divin prin care a fost creat și din care emană, printr-un proces similar, creația Evei[390].

Această relație între cei doi poli ai microcosmosului-macrantrop se referă și la gradele cele mai îndepărtate ale manifestării pentru Ibn 'Arabī. Într-adevăr, putem constata că natura Evei pare să corespundă, pe de o parte, gradului metafizic al "**Tableta păstrată**" (*al-Lawh al-mahfuz*)[391]: "Pentru gânditorii raționali, numele **Tableta păstrată** este "sufletul universal". Ea este prima existență cerută de intelect. În raport cu Intelectul, este ca Eva în raport cu Adam. Ea a fost creată din el și a fost cuplată cu el. Astfel, a devenit doi, așa cum **Wujùd** a devenit doi prin lucrul care a luat ființă, iar cunoașterea a devenit doi prin **Calamus** care a luat ființă"[392]. Pe de altă parte, natura sa pare să corespundă și ea gradului cosmologic al materiei receptive care primește identitatea activă a formei: "De aceea, omului îi revine sarcina de a-și mări părinții. Mama sa este întregul cosmos, iar tatăl său este bine cunoscut și nu renegat. Actul căsătoriei este orientarea (*tawajjuh*), astfel încât copilul apare în forma părinților săi. Deoarece copilul este revendicat doar pentru tatăl său, nu este atribuit mamei, deoarece tatăl posedă grad și înălțime, astfel încât copilul este atribuit celui mai eminent"[393]. Astfel, în aceste două cazuri, Eva pare să reprezinte pentru *Shaykh al-akbar* receptaculul necesar al realității adamice, ambele participând la o singură natură care permite îndeplinirea funcției lui Adam.

În acest fel, din moment ce am văzut că, potrivit lui Ibn 'Arabī, "Adam era un cuplu"[394] înainte de crearea Evei, ierarhia dintre aceste două aspecte pare să desemneze înainte de toate o relație internă a **Omului perfect**, mai degrabă decât supunerea unei realități secundare și exterioare lui: "Recunoaștem în om două dimensiuni, una externă, cealaltă internă. Dimensiunea sa externă corespunde în întregime Universului (...). Dimensiunea sa internă corespunde prezenței divine

386 *Fut.* III, 345, citat de Ibn AL-'ARABl, *Le Voyage spirituel,* p. 126.

387 Cf. supra, cap. 1.3, despre omul perfect adamic ca "pupila ochiului" lui Dumnezeu.

388 Fut II, 471, citat în W. C. CHITTICK, The Self-Disclosure of God, p. 139. Trebuie remarcat faptul că, într-un alt pasaj din Futûhât, Shaykh al-akbar compară cele două nașteri și din punctul de vedere al semnificațiilor lor simbolice și al implicațiilor lor soteriologice: "Este ca Eva care s-a născut din Adam și Iisus care s-a născut din Maria. Este nașterea Celui de Dincolo (al-akhirà). Dumnezeu a pus similitudini pentru noi prin Isus și Maria, Adam și Eva, pentru ceea ce se va naște în Viața de Apoi", Fut. III, 547 (cap. 370), citat în W. C. CHITTICK, The Self-Disclosure of God, p. 131.

389 *Fut.* II, 471, citat de W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure of God,* p. 139.

390 Cf. mai sus, cu privire la predispoziția formei adamice.

391 Vom reveni la acest motiv coranic și la acest concept cosmologic în detaliu în capitolul următor.

392 *Fut.* III, 399, citat de W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure of' God,* p. 155.

393 Fut III, 10, citat în W. C. CHITTICK, The Self-Disclosure of God, p. 361. Ibn 'Arabï își ilustrează apoi punctul de vedere cu exemplul lui Iisus, care a fost numit "fiul Mariei", deoarece nașterea sa miraculoasă a impus ca el să fie atribuit mamei sale. În acest fel, Maria a primit, potrivit lui, "Semința prin perfecțiune", care este "cea mai eminentă poziție" atribuită de obicei oamenilor și motivul atribuirii obișnuite a fiului tatălui, ibid.

394 *Fut.* IV, 306, citat de W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure of God,* p. 180.

(*hadra ilahiyyd*)"[395]. Or, forma divină prezentă în Adam este ea însăși caracterizată de o natură duală, care exprimă relația **Wujùd**-ului care stă la baza întregii Manifestări cu originea sa divină, în mod necesar întotdeauna transcendentă: "Esența divină ('*ayn*) este unică, dar nu este unită (*muttahida*) precum ființa esențială a servitorului. Unitatea (*ahadiyd*) îi aparține lui Allah, iar unirea (*ittihâd*) servitorului, care nu poate fi conceput decât ca fiind dependent de alții și nu în sine însuși. Prin urmare, el nu va respira niciodată parfumul unității"[396].

## *2.5 : Calamus și Tableta păstrată*

Dinamica interdependentă observată în relațiile cuplului primordial este caracteristică gândirii lui Ibn 'Arabī, în care "toate ființele sunt de fapt, la toate gradele existenței lor, relații (*nisab*); niciuna nu poate pretinde o independență "monadică" care să o facă să scape definirii de către o altă ființă. Numai Dumnezeu este suficient în sine însuși și nu se referă la nicio *ma'na* [397]; El este cel care generează și primește toate relațiile"[398]. Or, dacă am menționat deja cum interdependența dintre aspectele active și receptive ale aceleiași realități unificate a fost exprimată în același mod în relația dintre **Omul Perfect** și Manifestare[399], aceasta este ilustrată și de relația de cuplu formată din **Calamus** (qalam)[400] și "**Tableta păstrată**" (*al-lawh al-mahfuz*)[401].

Tocmai am amintit pe scurt comparația lui Ibn Arabī între Eva și **Tableta păstrată** și între Adam și **Calamus**. El definește, de asemenea, **Tableta** ca fiind: "Locul de înregistrare și înscriere a ceea ce este atribuit unui termen și unei limite cunoscute"[402], iar **Calamusul** ca fiind: "Știința distincției (*tafsil*)"[403]. Acum, deși legătura dintre aceste două definiții poate părea mai puțin evidentă la prima vedere, observăm că în aceeași lucrare (*Istilàhàt al-suflya*) el definește termenul "limită" (*hadd*) ca fiind: "Distincția (*fasl*) dintre tine și El"[404]. În acest fel, comparând cele trei definiții, putem înțelege că relația dintre unitatea primordială, distincția făcută de **Calamus** și înscrierea acestor limite pe **Tabletă** pare să se refere la o relație dinamică comparabilă cu cea dintre Adam și Eva.

Astfel, potrivit lui *Shaykh al-akbar*, dacă Intelectul a fost primul lucru generat de Dumnezeu[405] crearea **Tabletei** pare să decurgă direct din relația dintre Dumnezeu și ea, astfel încât,

---

395 IBN AL-'ARABI, *La production des cercles,* p. 24.

396 *Fut.* II, 31, citat de IBN AL-'ARABI, *Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux,* p. 18.

397 **Ma'na** este, conform definiției lui Pierre Lory, "sensul care se întemeiază în ființă, înrădăcinat ca atare într-o esență imuabilă", iar "acest **ma'na** nu este el însuși o entitate autonomă, ci este și el un cuvânt fragmentar și, ca atare, trimite la rândul său la un alt **ma'na** care este și el multiplu", Pierre LORY, La science des lettres en islam, Paris, Dervy, 2004, p. 119.

398 Ibid., p. 120

399 Cf. *supra,* ch. 1.4.

400 Expresia provine din Cor. 68:1: "Nun. De Calamus și de ceea ce înscriu", care, potrivit lui Tabarï, este al doilea verset al Apocalipsei (TABARI, Tafsir, XII, 645). Este în general asociat cu noțiunea de intelect universal (al-'aql al-kulli), ca primă emanație a lui Dumnezeu, urmată de cea de suflet universal (al-nafs al-kulliya), cf. e. a. Robert WlSNOVSKY, Heavenly Book, în Encyclopœdia of the Qur'ân, vol. 2, Leiden-Boston, Brill, 2002, pp. 412-413. Legătura dintre Calamus și învățătura divină este prezentă și în ceea ce este considerat în mod tradițional ca fiind prima revelație făcută lui Mahomed: "Recitește! În numele Domnului tău care a creat. Care l-a creat pe om cu o mână. Recitește! Și Domnul tău este cel mai generos. Cel care a învățat prin Calamus. Care l-a învățat pe om ceea ce el nu știa" (Cor. 96:1-5).

401 Expresia provine din Cor. 85:22: "Acesta este un Coran glorios (majid), pe o Tabletă păstrată (fi lawhin mahfuz)", și este adesea asociată cu alte descrieri coranice, cum ar fi "mama Cărții" (umm al-kitab, cf. Cor. 43:4: "El [Coranul] locuiește cu Noi în mama Cărții, înaltă 'aliy) și înțeleaptă (hakim)"; sau din nou Cor. 13:39: "Dumnezeu șterge sau fixează (yuthbitu) ceea ce vrea, cu El este mama Cărții"), sau "Cartea ascunsă" (kitab maknun, cf. Cor. 56:78), sau "Cartea ocultă" (kitab maknun, cf. Cor. 56:78). Semnificația sa a fost subiectul multor dezbateri în kalâm (în special în chestiunea Qur'ânului necreat) și a numeroase interpretări alegorice și filosofice, cf. Daniel A. MADIGAN, Preserved Tablet, în Encyclopœdia of the Qur'ân, t. 4, Leiden-Boston, Brill, 2004, p. 261-263. A se vedea, de asemenea, diagrama din anexă, p. 122.

402 IBN AL-'ARABI, *Istilàhàt al-sùfiya,* p. 20 - *Mahall al-tadwïn wa l-tastïr al-mu 'ajjal ilà haddin ma 'lûm.*

403 *Ibid. - 'ilm al-tafsil.*

404 Ibidem, p. 24 -Al-fasl baynaka wa baynaHu (Această definiție este dată și în Fut. II, 129).

405 Cf. hadith-ul: "Primul lucru creat de Dumnezeu a fost Calamusul. El i-a spus: "Scrie!" El l-a întrebat: "Ce să scriu, Doamne? El i-a spus: "Scrie ceea ce a fost decretat cu privire la toate, până când va veni Ora"", ABU

în schimb, învestirea sa în funcția de **Calamus** pare să fie rodul existenței acesteia din urmă: "Primul discipol care a acceptat cunoașterea prin învățătură, nu prin esență, a fost primul Intelect. El a ajuns să înțeleagă de la Dumnezeu ceea ce l-a învățat. El i-a poruncit să scrie ceea ce l-a învățat pe **Tableta păstrată** pe care o crease de la el și astfel l-a numit "**Calamus**""[406]. Adam și **Calamusul** par, astfel, să își dispute între ele prima etapă a Creației, în așa măsură încât pot apărea, în scrierile lui Ibn 'Arabī, ca desemnări ale unei singure realități: "Adam și Intelectul nu sunt altceva decât mediile de manifestare a **Omului universal** atât la nivel cosmic, cât și la nivel uman"[407].

În acest fel, potrivit analizei lui Meftah, "primul grad este cel al "Calamusului suprem" (*al-qalam al-a'la*), adică al "primului intelect" (*al-'aql al-awwal*), care corespunde "prototipului suprem" (*al-mathal al-a la*), **Omul primordial**: Adam"[408].

Potrivit acestui autor, **Primul intelect** este și subiectul principal al primului capitol din *Fuṣūṣ al-hikam*, despre care am discutat mai sus: "Acest **faṣṣ** este ordonat în jurul a trei principii sintetice: Allah ca "producător inițial", Primul intelect și Adam"[409]. De asemenea, el folosește această legătură pentru a explica locul ocupat de cuprinsul așezat la sfârșitul capitolului inițial consacrat lui Adam[410]: "Adam reunește în putere pe cei mai desăvârșiți dintre urmașii săi citați în detaliu în restul capitolelor, așa cum **Primul Intelect** reunește toate gradele Ființei, reunite în știința sa sintetică simbolizată prin litera **nùn**"[411]. Astfel, pentru că, în opinia sa, capitolele *Fuṣūṣ* emană toate din **faṣṣ**-ul lui Adam - "fiecare dintre ele fiind ferm legat și corespunzând atât celui care îl precede, cât și celui care îl urmează"412[412] -, aluzia la "mama Cărții" (*umm al-kitàb*) întâlnită la sfârșitul capitolului[413] ar introduce subiectul **faṣṣ**-ului următor, consacrat lui Seth și **Tabletei păstrate**[414].

**Calamusul** ar reprezenta așadar primul principiu intelectiv, din care emană toate cunoștințele împărtășite de oameni care își împlinesc natura. Astfel, așa cum am văzut că, pentru Ibn 'Arabī, povestea adamică părea a fi fundamentul parcursului spiritual al omului, relația dintre Creator și **Calamus** îl învață și modalitățile de relaționare cu Dumnezeu, prin intermediul unei introspecții care îi permite să-și descopere propria natură în oglindă: "Să știi că, în realitate, învățătorul este Dumnezeu și că întregul cosmos este un beneficiar, un căutător, sărac și în nevoie. Aceasta este perfecțiunea lui. Când acestea nu sunt atributele oamenilor, ei sunt ignoranți față de ei înșiși. Cel care este ignorant față de el însuși este ignorant față de Domnul său. Cel care este ignorant față de orice altceva nu i-a dat dreptul (*haqq*) său. Cel care nu a dat unui lucru dreptul său a fost nedrept cu el în judecata sa și este dezbrăcat de haina cunoașterii", însă "toată eminența se găsește doar în cunoaștere și în cei care o pun în practică în conformitate cu ea"[415].

O ilustrare deosebit de interesantă a dublei analogii propuse de *Shaykh al-akbar* între Adam, Eva, *Calamus* și **Tableta păstrată**, se găsește într-o epistolă intitulată "Unificarea creaturilor" (*Risàlat al-ittihàd al-kawni*)[416]. Această lucrare descrie relația dintre un Copac - care, după cum

---

DÀWUD, Sunan (nr. 4700, Fi l-qadr, cartea 42, hadith 105). Cf. și AL-TlRMlDHl, Jàmi' (nr. 3637, cartea 47, Tafsir).

406 *Fut.* III, 399, citat de W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure of God,* p. 153.

407 A. MEFTAH, *Les clés ontologiques et coraniques du livre Fuçûç al-hikam d'Ibn Arabi,* p. 193.

408 Ibidem, p. 19. În plus, potrivit acestuia: "intelectului primar i se dau mai multe nume, după cum se consideră unul sau altul dintre aspectele sau funcțiile sale; Astfel, el este "realitatea mahomedană" (al-haqiqa al-muhammadiyya), "Calamusul Suprem", "Spiritul universal" (al-ruh al-kulli), "Spiritul suprem" (ruh al-arwah), "Adevărul principial din care sunt formate toate lucrurile" (al-haqq al-makhluq bihi), "Mijlocul de aur" (al-'adl), "Prototipul clarificator" (al-imâm al-mubïn), "Tronul glorios" (al-'arsh al-majid), "Perla albă" (al-durra al-bayd), "Vulturul regal" (al-'uqab al-malik). ibid, p. 191.

409 Ibidem, p. 192, observând în special că există 14 cuvinte derivate din cuvântul intelect ('agi), ibidem, p. 194.

410 Cf. *supra,* ch. 1.1.

411 A. MEFTAH, Les clés ontologiques et coraniques du livre Fuçûç al-hikam d'Ibn Arabi, p. 193. Cf. mai sus, cap. 2.5, nr. 387, cu privire la relația simbolică dintre litera nûn și Calamus în versetul din Cor. 68:1.

412 A. MEFTAH, *Les clés ontologiques et coraniques du livre Fuçûç al-hikam d'Ibn Arabi,* p. 202.

413 Cf. supra, cap. 1.7, p. 46-47, cu privire la formula finală a fass.

414 A. MEFTAH, *Les clés ontologiques et coraniques du livre Fuçûç al-hikam d'Ibn Arabi,* p. 193.

415 *Fut.* III, 399, citat de W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure of God,* p. 153.

416 Titlul său complet este: "Epistolă despre unificarea creaturală într-o experiență esențială prin prezența Arborelui uman și a celor patru păsări spirituale" - Risalat al-ittihad al-kawni fi hadrat al-ishhad al-'ayni bi mahdar

tocmai am văzut, simboliza pentru Ibn 'Arabī **Omul perfect**[417] - și patru păsări, fiecare dintre ele descriindu-și natura și relația cu Dumnezeu. Două dintre aceste păsări - Porumbelul (*al-warqa al-mutawwaqa*) și Vulturul regal (*al-'uqab al-malik*) - au trăsături care amintesc de atributele și motivele caracteristice celor două cupluri primordiale.

Într-adevăr, deși Porumbelul apare înaintea Vulturului, el își descrie emanația de la acesta într-un mod care amintește tocmai de nașterea Evei prin Adam. Acesta din urmă povestește cum ea emană din el ca o consecință a rolului receptiv pe care îl ocupă în raport cu Dumnezeu: "Vulturul a întrebat: "Cum ar putea ceva să se manifeste din mine, când postul meu este neputința și nu dețin nici autoritate, nici putere?"". - "Continuă să-ți rostești plângerea", i s-a spus, "și iată că această ființă îți va apărea față în față, și astfel vei regăsi armonia și te vei alătura acestui dublu care se întinde spre tine. Vulturul s-a supus, despicat în două de strigătul său, iar eu am apărut, răspunzând cu nerăbdare la chemarea divină"[418]. Astfel, în Creație, porumbelul manifestă dualitatea internă a Vulturului mai degrabă decât apariția unei alte naturi decât a sa, așa cum Eva provine direct din natura duală a lui Adam: "Ființă esențială în lumea vizibilă, eu nu exist decât prin dualități. Sunt numită a doua, și totuși nu sunt a doua"[419]. Emanația Porumbelului / Eva marchează astfel trecerea de la unitate la dualitate, prin care devine posibilă existența multiplicității. Creația ei permite astfel formei divine conferite Vulturului/Adam să genereze totalitatea cosmosului, prin transmiterea naturii sale receptive tuturor existențelor: "Existența mea este limita tuturor creaturilor. Eu vin după cel a cărui esență transcende vederea. Acest caracter al meu se regăsește în toate ființele apropiate și îndepărtate"[420].

*Risalat al-ittihad al-kawni* descrie apoi Vulturul prin câteva motive pe care le-am întâlnit deja în adamologia lui Ibn Arabī. Într-adevăr, asemenea lui Adam din *Fuṣūṣ*, Vulturul se află la originea Creației: "Voința divină a vrut ca existența mea să fie începutul[421] (...). Dumnezeu m-a adus la existență, scoțându-mă din neant printr-o hotărâre preeternă, și ființa mea esențială s-a manifestat"[422]. El se prezintă apoi ca aparținând "celei mai înalte stațiuni", deoarece domeniul său cuprinde atât realitățile creaturale, cât și cele divine: "Fac ca totul să-și urmeze cursul în funcție de rangul său în această lume, dar puterea mea se extinde mult dincolo de aceasta"[423]. Relația Vulturului cu Creatorul său amintește, de asemenea, de crearea lui Adam, în sensul că el este atât oglinda, cât și pupila ochiului lui Dumnezeu[424]: "Eu sunt emanația Sa sublimă, lumina existenței Sale"[425]. În acest sens, natura sa o evocă pe cea a Primului Intelect, precum și funcția de focar al Manifestării conferită lui Adam: "Realitățile se întorc la mine pentru a fi udate, fiecare după măsura

---

al-shajara al-insaniya wa l-tuyur al-arbaa al-ruhaniya (R. G. 317), cf. IBN AL-'ARABl, Le Livre de VArbre et des Quatre Oiseaux, p. 8. Această epistolă nu este datată, dar este citată în Fut. II, 351, și, prin urmare, a fost compusă cu siguranță înainte ca Ibn 'Arabi să plece în Orient, în aceeași perioadă cu Kitab alisfar cf. IBN AL-'Arabi, Le Livre de l'Arbore et des Quatre Oiseaux, p. 20 și p. 29-33.

417 Să observăm pe scurt că Pomul se caracterizează prin mai multe trăsături care constituie realitatea Omului desăvârșit pe care l-am menționat. Îl vedem declarând: "Constituția mea este sferică", ceea ce ne amintește de rotunjimea omului primordial evocată de Ibn 'Arabi în Tadbirat (cf. supra, nr. 367). El își afirmă, de asemenea, funcția sintetică și natura sa duală: "Asistat de puterile divine și înnobilat de stabilirea divină pe Tron, am devenit asemenea Materiei primordiale, receptaculul tuturor formelor din această lume și din cea viitoare: nu există nimic pe care să nu-l port în mine. Eu sunt deopotrivă umbră și lumină", IBN AL'ARABI, Cartea Arborelui și a celor patru păsări, p. 55-56. Acest simbolism al Arborelui se află, de asemenea, în centrul unei lucrări mult timp atribuite lui Ibn l'Arabi (și tradusă de Gloton sub această atribuție: IBN AL-'ARABl, L'Arbre du monde. Introduction, traductions et commentaire par M. GLOTON, Paris, Les Deux Océans, 1982), "Arborele lumii" (K. Shajarat al-kawri) (K. Shajarat al-kawri) (R. G. 666), dar care astăzi este atribuită cu certitudine lui 'Abd al-Salam b. Ghânim al-Maqdisi (d. 678/1280), cf. M. CHODKIEWICZ, Un océan sans rivage, p. 176 și The Muhyiddin Ibn Arabi Society Archive Project, R. G. 666.

418 IBN AL-'ARABI, *Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux,* p. 58.

419 *Ibid.,* p. 61.

420 *Ibid.,* p. 61.

421 *Ibid.,* p. 63.

422 *Ibid.,* p. 65.

423 *Ibid.,* p. 62.

424 Cf. *supra,* ch. 1.3.

425 IBN AL-'ARABI, *Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux,* p. 62.

sa, căci eu dau sau refuz cui vreau"[426].

Ca și Adam, Vulturul din epistolă este receptaculul formei divine. În aceasta el manifestă numele "Dumnezeu" de care depind toate numele divine care traversează Manifestarea: "Am primit demnitatea supremă prin Formă. Partea cea mai tainică a ființei mele a devenit Tronul Său și numele divin care le cuprinde pe toate celelalte a fost instituit asupra mea"[427]. Astfel, cunoașterea naturii Vulturului - ca și cea a lui Adam prin sufletul omului - este legată de cunoașterea lui Dumnezeu: "A mă cunoaște pe mine însumi și a-L cunoaște pe Cel care mi-a dat existența este singurul dar divin și nu poate fi dobândit"[428].

Din acest motiv, Vulturul are o relație paradoxală cu transcendența divină care îi marchează natura istmică: "Dacă mă apropii, frumusețea ființei sale mă orbește, dacă mă îndepărtez, mă cheamă splendoarea splendorii sale"[429]. Astfel, prin intermediul unei distanțări - care ne amintește clar de căderea lui Adam - este investit în funcția sa: "Apropierea îmi conferă o înțelepciune aprobată de Dumnezeu, dar care sfâșie inima spiritelor superioare. Iar distanța mă investește cu o poruncă a cărei întindere strălucește de o lumină sclipitoare. Devin emir prin îndepărtare, comand pentru nenorocirea mea și sunt deposedat pentru fericirea mea"[430].

În acest fel, porumbelul și vulturul din *Risàlat al-ittihàd al-kawni* par să simbolizeze cei doi poli ai **Omului Perfect**, reprezentați în epistolă prin figura copacului în vârful căruia se cocoață amândoi[431]. Relațiile care definesc aceste figuri par astfel să confirme modul în care Ibn 'Arabī descrie în alți termeni relația cuplului primordial. Astfel, dacă am văzut că **Omul perfect** marchează granița dintre lumea realităților divine și cea a creaturilor, figurile lui Adam și Eva par să corespundă celor două laturi ale acestei granițe, fiecare dintre ele fiind întoarsă spre realitățile conlocuitoare prin funcția sa istmică: Adam - precum Vulturul și **Calamul** - ar desemna latura orientată spre unitatea transcendenței divine, în timp ce Eva - precum Porumbelul și **Tableta păstrată** - ar desemna latura orientată spre multiplicitatea creaturilor.

## *2.6 : Califatul lui Adam și cunoașterea Numelor*

Dacă am menționat deja dinamica interdependentă care pare să lege Manifestarea divină de **Omul desăvârșit**, precum și modul în care căderea și uitarea lui Adam par a fi condițiile învestirii sale în această funcție, este fără îndoială necesar să ne oprim puțin asupra calificării acestei funcții sub numele de "califat" (*khilafa*). Acest termen coranic a făcut obiectul unor dezbateri în tradiția

426 *Ibid.,* p. 62.

427 IBN AL-'ARABI, *Le Livre de VArbre et des Quatre Oiseaux,* p. 63.

428 Ibidem, p. 65. Trebuie remarcat faptul că, la fel ca în Fusùs, Ibn 'Arabi insistă aici asupra imposibilității de a obține această cunoaștere pe calea rațională: "Anumiți filosofi au falsificat minciuni împotriva mea; alții, oameni de valoare, au conspirat pentru a mă captura; ei au întins plasele gândurilor lor pentru a mă prinde în capcană și, pentru a pune mâna pe puterea mea, au folosit mijloace pe care, în realitate, eu însumi le-am pus la dispoziție. (...) Dar Satana i-a aruncat în confuzie și amăgire. Își închipuiau că se află pe vârf, în timp ce se aflau încă în golul văii", IBN AL-'ARABl, Cartea copacului și a celor patru păsări, p. 64-5. Astfel, Shaykh al-akbar marchează diferența dintre Vultur și ființele care există după chipul său fără a-i realiza natura, la fel cum l-am văzut făcând distincția între Omul perfect și "omul animal": "Ei au capturat doar un vultur după chipul meu din țara iluziei (wahm) - "Iată adevărul evident!", au strigat ei. Oare nu vor înțelege că adevărul nu le-a apărut și nu poate apărea?" ibidem, p. 65. În sfârșit, trebuie remarcat faptul că Ibn 'Arabï evocă un aspect al acestei neînțelegeri raționale a naturii Vulturului/Adam care amintește de polemica hristologică a Coranului: "Confundând eternitatea cu anterioritatea, ei m-au declarat etern și au afirmat că existența mea nu a apărut din non-ființă. (...) Eu mă dezic de cultul pe care mi-l acordă ei", ibidem, p. 65. Cf. "Dumnezeu a spus: "O, Isus, fiul Mariei! Tu ești cel care ai spus oamenilor: "Luați-mă pe mine și pe mama mea ca pe doi dumnezei în afară de Dumnezeu"?" Isus a spus: "Slavă Ție! Nu-mi stă în fire să spun ceea ce nu am dreptul să spun. Dacă aș fi spus-o, Tu ai fi știut. Tu știi ce este în mine, pe când eu nu știu ce este în Tine. Tu ești într-adevăr cunoscătorul desăvârșit al misterelor" (Cor. 5,116), iar "Isus este ca Adam pentru Dumnezeu: Dumnezeu l-a creat din pământ, apoi i-a spus: "Fii" și a fost" (Cor. 3,59).

429 IBN AL-'ARABI, Cartea copacului și a celor patru păsări, p. 62. Cunoașterea Vulturului, ca și cea a lui Adam, este astfel legată de umilința acestuia: "El a luminat ființa mea creatoare cu cunoașterea Sa și mi-a atașat sărăcia și neputința", ibidem, p. 65.

430 *Ibid.,* p. 62-63.

431 Ibidem, p. 53: "Principiu al unității și al identității", acest copac poartă totuși "dualitatea și diferența, fundamentul însuși al creației", D. GRIL, Introducere, în IBN AL-'ARABl, Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux, p. 12.

exegetică din cauza ambiguității sensului său[432]. De fapt, el apare de două ori în textul revelat, mai întâi în legătură cu crearea lui Adam - "Voi pune pe pământ un calif (*khalifa*) (...)" (Cor. 2:30) -, iar apoi în legătură cu funcția regală a lui David: "Te-am pus drept calif (*khalifa*). De aceea, judecă între oameni după adevăr (*haqq*) și nu urma patima, căci te vei abate de la calea lui Dumnezeu" (Cor. 38:26)[433]. - (Cor. 38:26). Ibn 'Arabī pare să își întemeieze doctrina califatului lui Adam tocmai pe această dublă apariție, în măsura în care ea se referă tocmai la îndeplinirea pe pământ a funcției istmice a **Omului perfect**.

Într-adevăr, pentru că el manifestă în exterior o sinteză a formei lumii și în interior forma Numelui "Dumnezeu" (Allah), conform căruia a fost creat[434], prezența lui Adam pe pământ realizează crearea lumii, la fel cum insuflarea Spiritului divin (*ruh*) realizează crearea trupului său (Cor. 39:71-72)[435]: "Iată de ce se spune despre Adam, care este prototipul care sintetizează toate categoriile prezenței divine - Esența (*dhat*), Calitățile (*sifat*) și activitățile (*af'al*) - că "Dumnezeu l-a creat pe Adam în forma Sa". Or, "forma" sa nu este altceva decât însăși Prezența divină, astfel încât Dumnezeu a manifestat în acest nobil "rezumat" care este **Omul perfect** toate Numele divine și Realitățile esențiale (*haqaiq*) a tot ceea ce există în afara lui, în macrocosmos, într-un mod "detaliat". El a făcut din **Omul perfect** spiritul lumii și i-a înrobit părțile superioare și inferioare ale acesteia datorită perfecțiunii "formei" sale"[436]. De asemenea, *Shaykh al-akbar* pare să folosească expresia "Adam al timpului" (*Adam al-zamàn*) pentru a desemna "califul lui Dumnezeu pe pământ, prin intermediul căruia El își arată mila față de existența sa (*wujud*)"[437].

Ibn Arabī descrie, de asemenea, această funcție ca fiind o împlinire a stării de *wali* ("apropiat" sau "prieten" al lui Dumnezeu, tradus în general prin cuvântul "sfânt"), la care se face referire în celebrul *hadith qudsi*: "Nu încetează niciodată să se apropie de Mine (...) până când Eu îl iubesc. Și când îl iubesc, Eu sunt auzul cu care aude, vederea cu care vede, mâna cu care apucă și piciorul cu care merge. Dacă Îmi cere, Eu îi voi da cu siguranță. Dacă el caută protecția Mea, Eu îl voi proteja (...) "[438]. Într-adevăr, pentru *Shaykh al-akbar*, numai cel care realizează această anexare a facultăților - prin care Dumnezeu îl face substitutul Său (*na'ib*) - este cu adevărat califul lui Dumnezeu, în timp ce cel care intenționează să conducă lumea și oamenii prin propria voință este doar un "ghid deviat" (*imam fasiq*)[439].

---

432 A se vedea dezbaterile privind sensul original al termenului "khalifa", supra, p. 42, nr. 242. Cu privire la dezbaterile teologice legate de noțiunea de calif și implicațiile sale politice, cf. e. a.. Patricia CRONE, God's Rule. Government and Islam, New York, Columbia University Press, 2004, pp. 3-6, 18 și 252-254, precum și Khalid BLANKINSHIP, The early creed, în The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, pp. 33-54.

433 Trebuie remarcat faptul că importanța figurii lui David drept calif nu se limitează la semnificația sa politică, ci se referă, de asemenea, la funcția sa de om perfect. Într-adevăr, potrivit lui Isfarayini (d. 418/1027), David este cel căruia i se adresează discursul divin din celebrul hadith al "comorii ascunse" (cf. supra, cap. 1.2), Claude ADDAS, La Maison muhammadienne. Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane (Bibliothèque des Sciences humaines), Paris, Gallimard, 2015, p. 133, n. 4.

434 Cf. fass-ul lui Adam menționat mai sus, care se referea la "adunarea (majmu ') prin care merită califatul (al-khilafà)", IBN AL-'ARABI, Fușūș, p. 56.

435 Cf. modul în care am văzut că Ibn 'Arabï îl prezintă pe Adam ca fiind "pecetea care păzește comorile divine" (cf. supra, cap. 1.2), funcție descrisă ca fiind propriu-zis califală: "L-a instituit drept calif pentru paza regatului" - Fa-istakhlafahu fī hifz al-mulk, IBN AL-(ARABl, Fusûs, p. 50.

436 IBN AL-'ARABl, La sagesse des prophètes, p. 167. Potrivit lui Corbin, califul este astfel "omologul Tronului între ființe" (H. CORBIN, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn lArahî, p. 304), și observăm că Ibn 'Arabï definește Tronul (carsh) ca fiind "echilibrul (sau "nivelul") Numelor legate între ele" -Mustawa al-asma' al-muqayyada (IBN AL-'ARABI, Istilahat al-sufiya, p. 24), ceea ce amintește de adunarea Numelor în Adam, menționată mai sus, cap. 1.2.

437 IBN AL-'ARABI, K. Shaqq al-Jayb (R.G. 671), citat în AL-HAKIM, Al-Muj'am al-Sufi, p. 59. Trebuie remarcat faptul că atribuirea acestei epistole poate fi pusă sub semnul întrebării (ea include multe poeme din K. canqâ ' mughrib), dar descoperirile codicologice recente tind să îi dea o origine foarte apropiată de cea a lui Ibn 'Arabi, cf. The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society Archive Project, R.G. 671.

438 BUKHÀRI (nr. 6502, cartea 81, Tawàdu', hadith 91).

439 Fut. III, 280, citat în M. CHODKIEWICZ, The Esoteric Foundations of Political Legitimacy in Ibn Arabi, p. 193. De remarcat întrepătrunderea acestei noțiuni de substituire la Ibn 'Arabï, întrucât el indică și faptul că adevărata funcție califală este asumată de Polul (Qutb) din fiecare epocă, care este substitutul lui Idrïs (Enoh) ca Polul suprem, el însuși reprezentând funcția realității mahomedane (haqïqa muhammadiya), la care vom reveni în capitolul următor, Fut. II, 6, citat în M. CHODKIEWICZ, The Esoteric Foundations of Political Legitimacy in Ibn

Astfel, funcția califală a lui Adam constă în a prelua depozitul (*àmand*) prezenței divine în lume și în a acționa în conformitate cu acesta în mod conștient, așa cum sugerează instrucțiunea divină referitoare la califatul lui David: "Judecați așadar între oameni după adevăr (*haqq*)" (Cor. 38:26). În acest fel, **Omul perfect** este califul care conduce macrocosmosul în același mod în care omul obișnuit conduce microcosmosul corpului său: "Cea mai joasă formă de guvernare este cea a corpului de către individ. Dar cea mai mare locotenență aparține doar **Omului perfect**"[440].

Pentru Ibn 'Arabī, dobândirea abilității care îi permite califului să acționeze în conformitate cu Prezența divină este simbolizată de relatarea coranică în care Adam primește de la Dumnezeu cunoașterea Numelor care îl deosebește de îngeri: "El l-a învățat pe Adam toate numele. Apoi le-a așezat în fața îngerilor și le-a spus: "Informați-Mă despre aceste nume, dacă sunteți sinceri!". Ei au spus: "Slavă Ție! Noi nu avem nicio cunoaștere (*'ilm*) în afară de ceea ce ne-ai învățat Tu. Tu ești Savantul (*al-'alim*), Înțeleptul (*al-hakim*)". El a spus: "O, Adam! Învață-i numele lor" (Cor. 2:31-33)[441]. Astfel, Dumnezeu i-a conferit lui Adam cunoașterea care îi permite să numească orice realitate, de la cunoașterea naturii sale care îl adună, până la realitățile angelice și divine: "Potrivit punctului nostru de vedere, cea mai mare laudă cu care S-a lăudat El însuși este faptul că l-a creat pe Adam după forma Sa și a numit-o pe *mama numelor*, sub care sunt incluse toate numele"[442].

Această capacitate de a numi existențele Manifestării ar corespunde, prin urmare, culminării funcției califale. Într-adevăr, deși am văzut că învestirea lui Adam a fost făcută posibilă prin uitare și cădere, prin cunoașterea numelor el pare să realizeze împlinirea naturii sale, prin sintetizarea condiției sale pământești și a originii sale divine, în conformitate cu versetul coranic: "Adam a cules cuvinte (*kalimat*) de la Domnul său și s-a întors (*taba*) la El. El este Cel care acceptă pocăința (*al-tawwab*), Cel mai milostiv (*al-rahim*)" (Cor. 2:37). Or, pentru Shayk*h al-akbar*, "nu există nimic altceva decât nume și numit", dat fiind faptul că "cuvintele sunt esențele lucrurilor numite" și că "toate esențele existențelor sunt cuvinte ale Realului și "ele nu se epuizează" (Cor. 31:27)[443]"[444]. Limbajul este, așadar, esențial pentru calif, deoarece îi permite să raporteze existențele pe care le numește la Numele divine de care sunt legate, iar utilizarea acestor nume îi oferă astfel posibilitatea de a "juca rolul de mediator universal, cu care Adam fusese investit de la început"[445]. Cu alte cuvinte, califatul **Omului desăvârșit** constă în a lega elementele de multiplicitate cu Unitatea divină: "Dumnezeu se manifestă în cosmos în mod dispersat", iar **Omul desăvârșit** "trebuie să reunească în mod necesar fiecare dintre aceste lucruri"[446]

Cunoașterea acestor nume îi conferă astfel omului ascendentul care îi califică poziția de calif asupra restului creației: "Dacă îngerul nobil și cel mai pur s-a prosternat în fața lui, atunci ce să credem despre comportamentul mulțimii de condiție inferioară și imperfectă?"[447]. De fapt,

Arabi, p. 194.

440 JAMI, *Naqd al-nusûs,* citat de W. C. CHITTICK, *Ibn 'Arabī's own summary of the Fusûs,* p. 9.

441 De altfel, acest episod indică, potrivit lui, adevărata natură a funcției conferite lui Adam și face posibilă soluționarea dezbaterilor exegetice privind noțiunea de califat (cf. supra, p. 42, nr. 243): "L-a făcut pe Adam un mentor pentru ei și Adam i-a învățat toate Numele. Astfel, ei au știut că el era califul lui Dumnezeu în țara Sa, și nu un calif al celor care au fost înainte", Fut. III, 399, citat în W. C. CHITTICK, The Self-Disclosure of God, p. 154.

442 Fut. III, 411, citat în W. C. CHITTICK, The Self-Disclosure of God, p. 133. Observați că acest aspect al funcției adamice amintește din nou de Calamus, în măsura în care conține toate numele existențelor. În primul capitol din Futùhât, Ibn 'Arabī povestește cum Calamusul l-a învățat propriile nume, în același mod în care Dumnezeu i le-a predat lui Adam: "Iată, Calamusul suprem (literal: "instructorul calamitos", adică Intelectul primordial) a coborât în mine din augusta sa locuință (...). El a suflat în spiritul meu cunoașterea a tot ceea ce este (...) și m-a făcut să cunosc toate numele mele", Fut. I, 47, citat în M. CHODKIEWICZ, Le paradoxe de la Ka'ba, p. 455.

443 "Dacă toți copacii pământului ar fi calamuri și marea, împreună cu alte șapte mări, i-ar aproviziona [cu cerneală], Cuvintele lui Dumnezeu nu l-ar epuiza. Dumnezeu este Puternic și Înțelept" (Cor. 31:27).

444 *Fut.* III, 555, citat de W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure of God,* p. 222.

445 P. LORY, La science des lettres en islam, p. 131. Autorul face aluzie aici la mijlocirea lui Adam care i-a învățat pe îngeri cunoașterea Numelor, cf. Cor. 2:31-33.

446 Fut III, 555, citat în W. C. CHITTICK, The Self-Disclosure of God, p. 222. Ibn 'Arabi relatează în Futuhat modul în care a primit această cunoaștere specifică în timpul ascensiunii sale spirituale: "Am văzut acolo știința renunțării, prin toate Numele, la unul și același Nume între Nume", Fut. III, 338, citat în IBN AL-'ARABI, Le Voyage spirituel, p. 112.

447 IBN AL-'ARABI, *La production des cercles,* p. 2.

"superioritatea limbajului uman față de celelalte limbi ale lumii este analogă superiorității omului față de celelalte creaturi", iar capacitatea sa de a numi existențele manifestă capacitatea de asamblare a naturii sale: "Așa cum omul este un microcosmos în care se reflectă universul, tot așa limbajul uman oferă cheia a tot ceea ce se poate spune sau șopti sub cele nouă ceruri"[448]. Astfel, așa cum Adam a fost creat ca punct central al Manifestării, căderea sa pe pământ îl plasează în centrul cosmosului: "Așa cum nu există "nimic" în lume "care să nu-L înalțe pe Dumnezeu cu laudele sale" (Cor. 17, 44), nu există nimic în lume care să nu slujească acestui om, datorită esenței formei sale"[449]. Această funcție califală îi încredințează guvernarea tuturor creaturilor: "Nu v-ați gândit la afirmația divină și veridică pe această temă: "El v-a supus tot ceea ce este în ceruri și pe pământ care provine de la El" (Cor. 45:13). El a pus întreaga lume sub tutela acestei ființe umane dintre cele mai eminente"[450].

Cu toate acestea, deși această funcție califală a fost potențial transmisă tuturor urmașilor lui Adam[451], rămâne faptul că ea îi privește doar pe cei care și-au realizat natura de Om perfect, în timp ce restul omenirii le este supusă în același mod ca și celelalte creaturi: "I-a supus tot ce există în ceruri și pe pământ, chiar și ceea ce se numește "om" din cauza completitudinii sale, și nu din cauza perfecțiunii sale. Atâta timp cât această categorie - care împarte cu **Omul perfect** numele de "om" - nu ajunge la perfecțiune, ea este una dintre cele care sunt supuse **Omului perfect**"[452].

Astfel, pentru că el este atât un slujitor perfect al lui Dumnezeu, cât și un stăpân perfect al Creației, cunoașterea califului este calificată de o profundă perplexitate (*hayra*): "Omul este împărțit în două categorii: o categorie nu primește perfecțiunea; el este o parte a cosmosului, doar că el reunește cosmosul în felul în care o sinteză reunește totul în ceva măreț. O a doua categorie de oameni primește perfecțiunea; pregătirea pentru Prezența Divină în perfecțiunea Sa și pentru toate Numele Sale devine manifestă în el. Dumnezeu l-a numit calif și l-a înfășurat în haina perplexității (*hayra*) față de El"[453]. Această stare de perplexitate pare să fie și pentru Ibn Arabī o condiție a funcției califale: "Perfecțiunea omului constă deci în pregătirea sa pentru această dezvăluire specifică"[454], care se obține prin cunoașterea naturii umane, în măsura în care aceasta este atât cea a califului, cât și cea a slujitorului: "Examinează-ți deci existența și unde se află rangul tău (*martaba*) în raport cu Iubitul tău și fă o distincție clară între ceea ce ești și condiția ta de slujitor. Cu siguranță, dacă faci acest lucru, vei fi prezent în Scaunul Atotmilostivului (*istiwà ' rahmàni*) și atent la mesajul domnesc (*inba' rabbàni*)"[455].

În acest fel, deși cunoașterea Numelor îi conferă **Omului perfect** rangul de calif al Creației, ea îl readuce întotdeauna, în cele din urmă, la condiția sa de creatură, amintindu-i că funcția sa este doar o reprezentare relativă a Domniei divine. Ibn Arabī rezumă astfel ascensiunea sa spirituală: "În timpul acestei călătorii, așadar, am obținut sensul tuturor Numelor și le-am văzut revenind la un singur Numit și la o singură Sursă: acest Numit era ceea ce contemplam și această Sursă existența mea (*wujùd*). Călătorisem doar în interiorul meu și arătasem doar spre mine însumi. Am știut de atunci că eram un servitor pur, neavând în mine, în mod fundamental, nimic de domnitor"[456].

---

448 P. LORY, *La science des lettres en islam,* p. 132.

449 IBN AL-'ARABI, *La sagesse des prophètes,* p. 167.

450 IBN AL-'ARABI, *La production des cercles,* p. 2.

451 "Așa cum ființele sublime se ridică doar prin tine, tot așa și ființele inferioare ți se supun și te imploră. Ele cer iertare pentru tine, se roagă pentru tine și un înger al păcii mijlocește pentru tine pe lângă Dumnezeu cel Real - înălțat fie El" (...). "Mulțumește-i lui Dumnezeu, așadar, o, ființă umană, pentru perfecțiunea acestei Învestiri (nisba) cu care Cel Generos și Milostiv te-a privilegiat și pentru sensurile principale (macânî) ale Realităților acestei Origini (nisba) cu care El te-a instruit", ibidem, p. 2-3. Autorul Naqsh al-Fusùs afirmă, de asemenea, că: "L-a făcut pe el calif și pe fiii săi califi" - Ja 'ala khalifatan wa abnâ 'uhu khulafa, JÀMÏ,Naqd al-nususus fi sharh naqsh al-fusùs, p. 3.

452 Fut III, 151, citat în W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 368. Astfel, pentru autorul Naqsh al-Fusûs: "Nu există nimic mai mare decât un om în stăpânirea sa și nimic mai prejos decât un om în servitutea sa" - Fa-la a 'azza min al-insan hi-rubûbiyyatihi, wa là adhalla minhu bi- 'ubùdiyyatihi, JÀMl, Naqd al-nusùs fi sharh naqsh al-fusûs, p. 3.

453 *Fut.* II, 307, citat în W. C. CHITTICK, *The SufiPath of Knowledge,* p. 296.

454 Ibid.

455 Ibn AL-'ARABI, Producerea de cercuri, p. 3. Cf. aluzia la Cor. 20:5.

456 *Fut.* III, 345, citat în IBN AL-'ARABI, *Le Voyage spirituel,* p. 112.

# 3. Adam și realitatea mahomedană (haqīqa muhammadiyya)

## *3.1 : Tatăl umanității și Pecetea profeților*

Pentru a trasa o schiță corectă a utilizării de către Ibn Arabī a figurii lui Adam, este necesar să menționăm pe scurt relația acestuia cu ceea ce este, cu siguranță, cea mai centrală figură din gândirea sa: Profetul Mahomed. Într-adevăr, deși am discutat despre dezvoltările doctrinare ale lui *Shaykh al-akbar* bazate pe natura lui Adam și despre utilizarea de către acesta a motivelor coranice asociate cu acesta, se pare că multe dintre trăsăturile caracteristice ale figurii părintelui umanității sunt legate de cea a Peceții profeților.

Astfel, dacă am văzut modul în care *Fuṣūṣ al-hikam* se deschidea cu o descriere a lui Adam ca punct focal și oglindă a manifestării divine, vedem că ultimul capitol, dedicat lui Muhammad, îl descrie ca fiind înaintea lui Adam: "El este cea mai perfectă dintre creaturile rasei umane. Din această cauză, lucrurile au început cu el și prin el sunt pecetluite: într-adevăr, el a fost profet atunci când Adam era între apă și noroi; apoi [când s-a manifestat] în forma sa elementară, el a fost **Pecetea profeților**"[457]. Ibn 'Arabī se referă aici la un *hadith* a cărui versiune canonică este: "Am fost profet când Adam se afla între minte și trup (*bayna-l-ruh wa-l-jasad*)"[458], și la care vom vedea că se folosește din abundență pentru a descrie caracteristicile naturii mahomedane.

În prologul "Cărții producerii de cercuri" (*Kitâb insha al-dawa'ir*), găsim și acest elogiu, care amintește de anumite aspecte ale naturii adamice, așa cum am descris-o, și în care observăm, printre altele, o legătură între Muhammad și **Calamus**: "Fie ca mulțumirea să fie asupra Profetului, sinteză a primelor principii (*al-mabâdi' al-uwal*) și corespunzător gradului de Preexistență (*al-azal*), el, Lumină strălucitoare fără umbră, care se ascunde sub vălul de : "Nimic nu este asemenea lui" (Cor. 42:11)[459]. El este Realitatea realităților și Producția primordială manifestată în forme, atât a creaturilor, cât și a Creatorului"[460].

În cele din urmă, ar trebui să ne amintim, de asemenea, că călătoria lui Adam în *K. al-isfàr* este descrisă încă de la început ca fiind atât "opusă" călătoriei profetice, cât și "urmând același curs"[461]. Am vorbit deja despre primul tată dintre entitățile spirituale, tatăl lui Adam și al lumii sau al realității esențiale și al spiritului lui Mahomed, (...) să vorbim acum despre călătoria tatălui trupesc, tatăl lui Mahomed și al tuturor fiilor lui Adam (...). Fiecare dintre ei, Mahomed și Adam sunt tată și respectiv fiu unul altuia, din acest punct de vedere"[462].

Astfel, naturile lui Adam și Muhammad par inseparabile, în viziunea lui Ibn 'Arabī, până la a se include unul pe celălalt. Mai mult, putem observa că relația cu Adam pare a fi constitutivă a naturii mahomedane, într-un mod pe care vom încerca să-l abordăm pe scurt în acest capitol[463].

## *3.2. Crearea lui Adam și preexistența lui Mahomed*

Ibn 'Arabī consacră capitolul al zecelea din *Futùhàt* al său "ciclului Împărăției" (*dawrat al-mulk*), care, potrivit lui, cuprinde "economia lumii de la Adam până la Mahomed"[464]. Dacă această

457 *Fusûs,* p. 216, citat în M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints,* p. 77-78.

458 TIRMIDHI (nr. 3968, cartea 9, Manâqib, hadith 1) și în Musnadul lui IBN HANBAL (IV, 66; V, 59 și 379). Deși expresia "între apă și argilă" este absentă din colecțiile canonice, *Shaykh al-akbar* o consideră totuși valabilă prin dezvăluire și pare să prefere utilizarea ei (cf. supra, cap. 1.2, referitor la același mod în care validează hadith-ul qudsi al "Comorii ascunse"), M. CHODKIEWICZ, Le Sceau des Saints, p. 70-71 și 202-203, nr. 3 și 4.

459 A se vedea mai sus, p. 28, nr. 158, pentru lectura lui Ibn 'Arabi a acestui verset.

460 IBN AL-'ARABI, *La production des cercles,* p. 1.

461 IBN AL-'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 30.

462 Ibid.

463 Din câte știm, singurul studiu comparativ al figurilor lui Adam și Mahomed în gândirea lui Ibn l'Arabi este cel al lui David Emmanuel SlNGH, An Onto-Epistemological Model: Adam-Muhammad as the Traditional Symbols of Humanity's All- Comprehending Epistemic Potential, în Muslim World, 94/2 (2004), pp. 275-301. Acesta din urmă se bazează în mare măsură pe comentariile lui K. Shajarat al-kawn (R.G. 666), despre care am văzut că, cu siguranță, nu poate fi atribuit lui Ibn 'Arabï. Prin urmare, nu vom face referire la el decât atunci când autorul se bazează pe pasaje din *Futûhât* sau confirmă ceea ce am găsit dispersat în alte studii.

464 M. CHODKIEWICZ, Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya, p. 60. Ibn 'Arabi indică, de

perioadă este deschisă de apariția rasei umane: "Când Dumnezeu l-a creat pe Adam, primul corp uman, a făcut din el generatorul existenței umanității"[465], ea este completată de apariția lui Mahomed, care marchează o revoluție temporală, conform *hadith*-ului: "Timpul a revenit la starea sa inițială (*al-zamân qad istadâra*), cea a creării de către Dumnezeu a cerurilor și a pământului"[466]. Într-adevăr, pentru Ibn 'Arabī, existența terestră a lui Mahomed este mai presus de toate întruparea unei realități preexistente manifestării sale corporale: "Prezent în univers prin spiritul său (*bi rùhihi*), **Profetul Verus** ascuns (*batin*) devine aparent (*zàhir*)"[467]. Astfel, natura Profetului a rezidat în lumea misterului (*'âlam al-ghayb*) înainte de a exista în lumea Manifestării (*'âlam al-shahâda*): "Ciclul guvernat de statutul numelui său "cel ascuns" (*al-Bâtin*) s-a încheiat pentru Muhammad cu apariția trupului său, pe care spiritul său l-a integrat. Autoritatea a fost apoi transferată statutului Numelui Său "cel Aparent" (*al-Zàhir*), care de atunci încolo a guvernat ciclul timpului. El a deținut astfel autoritatea într-o manieră ocultă, inițial prin intermediul legilor divine aduse de profeți, iar apoi într-o manieră manifestă"[468]. El își întemeiază această concepție și pe un alt *hadith*, în care Profetul declară: "Am fost trimis la cele mai bune generații ale fiilor lui Adam, secol după secol, până când am ajuns în această generație"[469].

În acest fel, deși el pecetluiește perioada care a început cu crearea lui Adam, Mohamed era deja prezent atunci când Adam a fost creat. Mai mult, deși am văzut că Adam este descris în *Fusùs* ca fiind sigiliul pus de Dumnezeu pe comorile Creației[470], Ibn 'Arabī pare să considere că el își asumă această funcție ca un substitut al Profetului: "Dacă casa ar rămâne fără sigiliu, hoțul ar intra pe neașteptate și ar ucide copilul. Verifică acest lucru, o, fratele meu, considerându-l pe cel care protejează de la distanță casa sfințeniei. Dacă el nu ar fi fost deja prezent în tatăl nostru al tuturor [Adam], îngerii nu ar fi primit porunca de a se prosterna în fața lui (cf. Cor. 2:34)"[471].

Astfel, pentru *Shaykh al-akbar*, Mahomed este "primul în intenție" și "ultimul în manifestare"[472], nu ca persoană umană, ci ca "Realitate mahomedană" (*haqiqa muhammadiyya*)[473]. El definește acest lucru ca fiind "principiul nobil" (*al-asl al-karim*) al Creației, deoarece este procesul cosmologic al cărui scop este **Omul perfect**, care începe cu **Calamusul** și se încheie cu "apariția definitivă a Realității mahomedane în Timpul istoriei în persoana Profetului"[474]. Realitatea

asemenea, că acest prim ciclu a durat 78.000 de ani (adică aproape de trei ori perioada de precesiune a echinocțiilor sau "marele an" al lui Platon (cf. Timée, 39d și Godefroid DE CALLATAY, Annus Platonicus. A Study of World Cycles in Greek, Latin and Arabian Sources (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 47), Louvain-Paris, Peeters, 1996), de aproximativ 25 920 de ani. Chodkiewicz consideră în mod uimitor că această valoare este echivalentă cu "de șase ori "Marele An" al perșilor și al grecilor", deși această estimare nu pare să corespundă niciunei valori cunoscute. În ceea ce privește cel de-al doilea ciclu, care se deschide odată cu venirea lui Mahomed, întrucât este, potrivit lui, o "recapitulare sintetică" a primului, acesta este, prin urmare, mult mai scurt, datorită "contracției timpului care se accelerează pe măsură ce se apropie Ora", Fut. I, 146, citat în M. CHODKIEWICZ, Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya, p. 245, n. 162.

465 *Fut.* I, 126-7, citat în D. E. SlNGH, *An Onto-Epistemological Model,* p. 277.

466 BUKHÀRI (nr. 3197, Bad' al-khalq, cartea 59, hadith 8).

467 M. CHODKIEWICZ, *Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya,* p. 61.

468 *Fut.* I, 143, citat în C. ADDAS, *La Maison muhammadienne,* p. 52.

469 BUKHARI (nr. 3557, Manaqib, cartea 61, hadith 66). Fundamentele tradiționale ale acestei doctrine a preexistenței lui Mahomed i-au asigurat un anumit loc în teologia ortodoxă, în special la al-Subkï (d. 756/1355), Ibn al-Khatib (d. 776/1375) și Qastallanï (d. 923/1517), cf. C. ADDAS, La Maison muhammadienne, p. 27-30.

470 Cf. *supra,* ch. 1.2, p. 17, n. 90, și ch. 1.4, p. 25.

471 IBN AL-'ARABI, *K. 'anqà ' mughrib,* p. 62-63, citat în M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints,* p. 148.

472 AL-HAKIM, *Al-Muj'am al-Sufî,* p. 55.

473 O prezentare a conceptului de *haqïqa muhammadiyya* ar depăși cu mult limitele acestei lucrări. Prin urmare, ne vom limita la a menționa doar acele aspecte care par să se refere direct la natura adamică. Cu toate acestea, trebuie remarcat faptul că Chodkiewicz raportează, conform Lisân al- carab (X, 52) al lui Ibn Manzur, că *haqïqa* desemnează "sensul propriu al unui lucru", "esența" și realitatea intimă" (*hurma*) a acestuia, spre deosebire de sensul figurat (*majazi*), M. CHODKIEWICZ, Le Sceau des Saints, p. 71.

474 M. CHODKIEWICZ, Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya, p. 38-39. De notat că K. Tadkhirat al-khawâss (R.G. 718) îl descrie pe Muhammad ca fiind "Adam al spiritelor" (Adam al-arwah), cf. AL-HAKIM, Al-Muj'am al-Sûfî, p. 59. Dar acest text, mult timp atribuit lui Ibn (Arabi (tradus și publicat în acest sens de Roger Deladrière: IBN AL-'ARABl, La profession de foi, trad.: A. B., "La profession de foi". R. DELADRIÈRE (Sindbad), Paris, Actes Sud, 1985), este considerat astăzi că provine de la un șahist hanbalit și qadirian din secolele X-XI, pe nume 'Abd al-Samad al-Qadiri (cf. Denis GRIL, Compte rendu de IBN l'ARABl, La profession de foi.

mahomedană apare astfel ca "figura fără cusur a lui *Yinsân kamil*, **Omul perfect**", încât Ibn Arabī nu ezită să-i aplice o serie de atribute divine preluate din Cor. 57:3: "Cel dintâi" (*al-awwal*), "Cel din urmă" (*al-akhir*), "Cel aparent" (*al-zahir*), "Cel ascuns" (*al-batin*) și "Omniscientul" (*al-'alim*)[475]. Totuși, aceste două realități par a fi distincte una de cealaltă, într-un mod care delimitează și realitatea adamică și cea mahomedană: "Termenii *haqiqa muhammadiyya* și *insân kàmil* nu sunt, în orice caz, pur și simplu sinonime, ci exprimă o diferență de punct de vedere, primii referindu-se la om în ceea ce privește primordialitatea sa, în timp ce al doilea îl are în vedere în ceea ce privește finalitatea sa (...) "[476].

Ibn 'Arabī pare astfel să fi moștenit doctrina "luminii mahomedane" (*nur muhammadi*) - atestată încă din secolul al II-lea al Egira[477] -, propunând o "viziune metaistorică a *risalei* mahomedane (a "misiunii") care îi atribuie Profetului un statut primordial în economia Creației", precum și o "funcție generativă în virtutea căreia el este tatăl spiritual al rasei umane, așa cum Adam este tatăl său carnal"[478]. De fapt, potrivit acestuia: "Realitatea mahomedană a fost creată, iar apoi a smuls universul din ea"[479]. Prin urmare, el este sursa a tot ceea ce se naște în Creație: "Profetul este genul suprem (*al-jins al-'ali*) care conține toate genurile, tatăl suprem al tuturor creaturilor și al tuturor oamenilor, deși lutul său (*tinatuhu*) nu apare decât mai târziu[480]. În această privință, Realitatea mahomedană este foarte asemănătoare cu **Calamusul**, pe care Ibn 'Arabī l-a legat și el de natura adamică[481]: "Începutul Creației a fost "Praful primordial" (*al-haba*)[482] în care se afla "Realitatea mahomedană" (*al-haqiqa al-muhammadiyya*) care provine din Numele *al-Rahman*. Apoi, El S-a epifanizat pe Sine prin lumina Sa în acest Praf - pe care oamenii de speculație îl numesc materia primă (*al-hayùla*) - în care se afla în putere întregul univers. Totul în acest "Praf" a primit [de la această teofanie] în funcție de capacitatea și predispoziția sa. Și nimic din acest "Praf" nu era mai aproape de El pentru a primi [această teofanie] decât "Realitatea" lui Muhammad - asupra lui fie Harul și Pacea - care este numită și "Intelectul" (*al- 'aql*). El este, prin urmare, stăpânul universului și primul care a venit la existență"[483].

În acest fel, realitățile adamică și mahomedană par să se întâlnească în primordialitatea lor: "Dacă Creația (*al-khalq*) este o diferențiere internă a Realului (*al-haqq*) - ca existență pură (*al-wujûd al-mahd*) - Adam și Mahomed reprezintă două faze ale acesteia, care se situează între posibilitatea pură (*al-imkân al-mahd*) și inexistența pură (*al-'adam al-mahd*)"[484]. Ibn 'Arabī comentează, de asemenea, *hadith*-ul în care Profetul afirmă că a fost creat atunci când Adam era "între apă și lut", cu următoarea afirmație: "Apa" a fost de dragul **wujûd**-ului copiilor și "lutul" pentru **wujûd**-ul lui Adam"[485]. Astfel, dacă am văzut că natura lui Adam era caracterizată prin

Introduction, traduction et commentaire par R. DELADRIÈRE, Paris, Éditions orientales, 1978, în Bulletin critique des Annales islamologiques, 1 (1984), pp. 337-339; și The Muhyiddin Ibn l'Arabi Ibn l'Arabi Society Archive Project, R.G. 718).

475 M. CHODKIEWICZ, *Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya,* p. 60.

476 M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints,* p. 79.

477 Această doctrină se bazează atât pe anumite versete coranice - cf. Cor. 33:46 unde Mahomed este descris ca o "torță strălucitoare" (siràj munir) - cât și pe anumite interpretări canonice: TABARl (Tafsir, IX, 104-111) relatează o tradiție a lui Ibn 'Abbâs care consideră că versetul: "O lumină a venit la voi de la Dumnezeu" (Cor. 5:15) se referă la Profet; în timp ce, în Tafsïr-ul său, Muqatil (m. 150/767) afirmă că nișa (mishkât) din "versetul luminii" (Cor. 24:35) se referă la "lumina Profetului atunci când se afla în coapsele tatălui său", C. ADDAS, La Maison muhammadienne, p. 35.

478 C. ADDAS, *La Maison muhammadienne,* p. 33-34.

479 IBN AL-'ARABÏ, *K. 'anqà ' mughrib,* citat în M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints,* p. 78.

480 *Ibid.,p.* 77-78.

481 Cf. *supra,* ch. 2.5.

482 Trebuie remarcat faptul că termenii habâ ' și hayûla au un dublu sens la Ibn ' Arabï, atât ca materie primară (al-hayûla al-ula) - "substanță obscură" și total nedeterminată - cât și ca materie secundară (al-hayûla al-thaniya), o utilizare care există și în rândul Ikhwan al-Safa. În sensul de materie primă, ea este sinonimă, în vocabularul lui Shaykh al-akbar, cu expresiile "nor" (aWama), "imaginație absolută" (khayâl al-mutlaq) și, mai ales, "suflare a Milostivului" (nafas al-rahmân), pe care le-am menționat deja. M. CHODKIEWICZ, Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya, p. 57 și 294, n. 146. A se vedea, de asemenea, diagrama din anexă, p. 122.

483 *Fut.* I, 118-119, citat în C. ADDAS, *La Maison muhammadienne,* p. 48.

484 D. E. SlNGH, *An Onto-Epistemological Model,* p. 276.

485 *Fut.* III, 399, citat în W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure qf' God,* p. 154.

funcția sa de istm (*barzakh*) între realitățile divine și cele ale creaturii, natura mahomedană evocată aici pare a fi, la rândul ei, situată între două realități. În acest fel, dacă "Adam și Mahomed au existat amândoi înainte de crearea lumilor (adică amândoi au fost acea primă idee, care a devenit o realitate odată cu existența lumii), natura nemanifestată a lui Mahomed a apărut înaintea naturii nemanifestate a lui Adam"[486]. Astfel, în timp ce realitatea adamică are nevoie de lumea corporală a creaturilor pentru a exista, realitatea mahomedană pare a fi spirit pur. Ibn 'Arabī comentează, de asemenea, insuflarea în Adam menționată în relatarea coranică - "L-a modelat în mod proporțional, apoi a suflat în el din Spiritul Său (*min rûhihi*) (Coran. 32:9)" -, spunând: "Spiritul lui Adam este Spiritul lui Adam. - afirmând: "Spiritul atribuit lui Dumnezeu este realitatea mahomedană"[487].

## *3.3 : Revelația, profeția și sfințenia de la Adam la Mahomed*

Am menționat deja modul în care Ibn 'Arabī părea să atribuie un rol important Numelor primite de Adam în procesul de învestire a acestuia ca calif al lui Dumnezeu pe pământ[488]. Vedem acum că acest motiv seamănă în mod clar și cu o caracteristică a funcției mahomedane: revelarea "cuvintelor de adunare" (*jawàmi al-kalim*)[489]. Într-adevăr, dacă pentru Ibn 'Arabī, Numele predate lui Adam necesitau existența creaturilor: "Chipurile lor erau îndreptate spre faptul de a aduce la existență atât lumea elementară, cât și lumile superioare"[490], Cuvintele primite de Mahomed le precedă pe acestea în măsura în care sunt înțelese în ele: "Când Dumnezeu l-a învățat pe Adam Numele, el se afla în a doua stație în raport cu Mahomed, întrucât acesta avea deja cunoștință de Cuvintele care adună (*jawâmi' al-kalim*) și toate Numele sunt cuvinte"[491]. Astfel, deoarece Profetul l-a precedat pe Adam în Creație, el a primit cunoașterea sintetică a Numelor - inclusă în Cuvinte - înainte ca Adam să o primească în detaliu: "De aceea, Muhammad a primit Cuvintele care adună (*jawâmi' al-kalim*). Printre aceste Cuvinte se numără faptul că Dumnezeu "l-a învățat pe Adam toate Numele" (Cor. 2:31). Astfel, proprietatea de "toate" s-a manifestat atât în forma adamică, cât și în forma mahomedană. La Adam sunt Nume, dar la Mahomed ele sunt Cuvinte"[492].

În acest fel, Numele primite de Adam ar fi ajuns apoi la Mahomed în timpul existenței sale pământești, oferindu-i astfel sinteza perfectă între Cuvintele sintetice și Numele detaliate: "Ființele umane perfecte nu au încetat niciodată să primească Numele, unul după altul[493], până când Numele au ajuns la cel mai mare dintre învățători, Mahomed, căruia i-a fost dată mărturia perfectă și care a fost cunoscut prin profeția sa "când Adam era între apă și lut". (...) Muhammad a primit cuvintele unificatoare, așa cum Adam a primit Numele. Apoi, Dumnezeu l-a învățat Numele pe care îl învățase pe Adam, și astfel a avut "cunoașterea celui dintâi și a celui de pe urmă". Astfel, Muhammad a fost cel mai magnific calif și cel mai mare imam, iar comunitatea sa a fost "cea mai bună comunitate adusă omenirii" (Cor. 3:110)"[494]. Primul - **al-qur'an** - provine dintr-un termen care înseamnă "recitare", dar a cărui rădăcină **q-r-** ' trimite la ideea de "adunare" sau de colectare. În

---

486 D. E. SlNGH, *An Onto-Epistemological Model,* p. 283.

487 IBN AL-'ARABI, *K. 'anqà ' mughrïb,* p. 40, citat în M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints,* p. 77.

488 Cf. *supra,* ch. 2.6.

489 Mai multe hadith-uri afirmă că Muhammad a fost "trimis cu cuvinte de adunare" (jawàmi al-kalim), cf. BUKHÀRl (nr. 7013, Tabïr, cartea 91, hadith 31) și MUSLIM (nr. 523e, Masajid, cartea 5, hadith 11). Într-o versiune raportată de TlRMIDHl (n° 1553, Sayr, cartea 21, hadith 7), aceste cuvinte sunt primele dintre cele șase caracteristici care îl onorează pe Mahomed în comparație cu ceilalți profeți, în timp ce universalitatea și pecetluirea profeției sunt ultimele două.

490 *Fut.* III, 399, citat în W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure qf' God,* p. 154.

491 *Fut.* II, 88, citat în W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge,* p. 240.

492 Fut. III, 455, citat în W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 296. În același mod, Mahomed a primit întregul Coran dintr-o dată prin Gabriel, în "Noaptea Destinului" (Laylat al-qadr, cf. Coran 97:1: "L-am trimis jos în Noaptea Destinului"). Dar acesta din urmă i-a revelat apoi particularitățile fiecărui verset în funcție de diferite circumstanțe și în anumite ocazii potrivite, W. C. CHITTICK, The Self-Disclosure of God, p. 154.

493 De aceea, potrivit acestuia: "Nu s-a raportat niciun dezacord în privința mesagerilor, de la Adam la Mahomed, în ceea ce privește descrierile pe care aceștia i le atribuie lui Dumnezeu. Dimpotrivă, toți au vorbit într-o singură limbă. Toate cărțile pe care le-au adus vorbesc despre Dumnezeu într-o singură limbă", Fut. I, 218, citată în W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 201.

494 *Fut.* III, 399, citat în W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure qf' God,* p. 154.

timp ce al doilea - a**l-furqan**[495] - înseamnă "discernământ" sau "separare".

Astfel, pentru Ibn Arabī: "Coranul este o carte ca oricare alta, cu excepția faptului că, spre deosebire de toate celelalte cărți, este singura care posedă adunarea (*jam 'iyya*)"[496], iar această perfecțiune a textului coranic este rodul naturii lui Mahomed: "Cel care a primit *Coranul* a primit luminozitatea perfectă (*diya*'), care include toate cunoștințele. (...) Datorită *Coranului*, este corect să spunem că Mahomed a primit "cuvintele care adună" (*jawami ' al-kalim*). Astfel, științele profeților, ale îngerilor și ale tuturor limbilor cunoscute sunt incluse în *Coran*"[497]. Această natură sintetică a Coranului este astfel simbolizată în mod specific în *Fâtiha* - sura de deschidere, considerată uneori în afară de cartea sacră - în măsura în care este manifestarea perfectă a "mamei cărții" (*umm al-kitab*)[498] : "Nivelul său a cerut ca atunci când s-a manifestat în propria sa esență în această lume, să fie privilegiat de ceva ce nu fusese dat niciunuia dintre adjuncții săi. Acel ceva trebuia să fie atât de mare încât să includă tot ceea ce fusese dispersat între adjuncții săi și să aibă ceva în plus. Așa că Dumnezeu i-a dat *Mama cărților*, care includea toate scripturile și toate cărțile. Ea s-a manifestat printre noi ca o sinteză, șapte versete care includ toate versetele"[499].

În acest fel, *Coranul* este cea mai perfectă întruchipare a realității mahomedane - conform *hadisului* relatat de soția sa *'À'isha*: "caracterul său era Coranul"[500] - în așa măsură încât pentru *Shaykh al-akbar*: "Oricine, nu a trăit pe vremea Profetului, dorește să-l vadă, să contemple, așadar, *Coranul*, căci nu există nicio diferență între contemplarea lui și contemplarea Trimisului lui Dumnezeu. Este ca și cum *Coranul* ar fi căpătat o formă corporală sub numele de *Muhammad ibn 'abd-Allâh ibn 'abd al-Muttalib*"[501]. Iată de ce Ibn Arabī consideră că: "**Omul universal** este *Coranul*", întrucât, potrivit acestuia: "*Coranul*[502] este pentru celelalte Cărți și Foi revelate ceea ce este omul pentru univers, deci sunt frați"[503]. Realitatea lui Mahomed este așadar prezentă în întregime în *Coran*: "Cel al cărui caracter este *Coranul*, el este cel care îl învie pe Profet din mormântul său"[504].

Dincolo de *Coran*, aceste Cuvinte primite de Profet se află la originea tuturor legilor revelate, potrivit lui Ibn 'Arabī: "Mahomed a primit Cuvintele unificatoare. Astfel, legea sa include toate legile revelate (*shara' i'*). El a fost profet când Adam nu fusese încă creat. Așadar, de la el s-au ramificat legile către profeți. Aceștia au fost trimiși de el ca adjuncți pe pământ în absența trupului său. Dacă trupul său ar fi existat, niciunul dintre ei nu ar fi avut o lege"[505]. În acest sens, legile divine ale profeților care au precedat existența sa terestră sunt manifestări particulare ale anumitor aspecte ale legii mahomedane, din care toate își au originea: "Profeții au fost înlocuitorii săi în lumea creației, atunci când el era un spirit pur, conştient de aceasta, înainte de apariția corpului său de carne. Când a fost întrebat: "Când ai fost profet?", el a răspuns: "Am fost profet când Adam era

---

495 Acest nume este preluat din cel din Sura 25, care începe cu: "Binecuvântat să fie Cel care a trimis discernământul (al-furqan) asupra robului Său, pentru ca el să fie o avertizare (nadhir) pentru lumi". (Cor. 25:1).

496 *Fut.* III, 160, citat în W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge,* p. 239.

497 *Fut.* II, 107, citat în W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge,* p. 239.

498 Cf. *supra,* ch. 1.1.

499 *Fut.* III, 134, citat în W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge,* p. 241.

500 MUSLIM (nr. 685a, Salât, cartea 6, hadith 2) și ABU DÀWUD (nr. 1342, Salât, cartea 5, hadith 93).

501 *Fut.* II, 346, citat în W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge,* p. 241.

502 IBN AL-'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 17.

503 *Fut.* III, 94, citat în M. CHODKIEWICZ, *Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya,* p. 40.

504 *Fut.* IV, 61, citat în C. ADDAS, *La Maison muhammadienne,* p. 155.

505 Fut. III, 134, citat în W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 241. Trebuie remarcat faptul că, și aici, Ibn 'Arabi pare să-și bazeze cunoștințele pe experiența directă mai degrabă decât pe speculații intelectuale, întrucât el relatează, atât în Fusûs, cât și în Futuhat, o viziune care îi oferă o cunoaștere sintetică și detaliată a diferitelor aspecte ale Profeției: "Dumnezeu m-a făcut să fiu martor la adunarea tuturor trimișilor și profeților neamului omenesc, de la Adam până la Mahomed, într-un loc în care am fost plasat în Cordoba, în anul Tannaeus 586. Hud a fost singurul dintre ei care mi-a vorbit. El m-a informat despre motivul adunării lor (...) I-am contemplat pe toți profeții, de la Adam până la Muhammad, iar Dumnezeu m-a făcut să-i contemplu și pe toți cei care cred în ei, în așa fel încât nu există niciunul pe care să nu-l fi văzut printre cei care au trăit sau vor trăi până în Ziua Învierii, fie că fac parte din elită sau din credincioșii de rând. Și am observat gradele acestei adunări și am cunoscut rangul tuturor celor care se aflau acolo", Fusus, p. 110 și Fut III, 323, citat în M. CHODKIEWICZ, Le Sceau des Saints, p. 27 și 139.

între apă și noroi", ceea ce înseamnă: când Adam încă nu venise la existență. Și așa a fost până când a apărut trupul său foarte pur. În acel moment a încetat autoritatea înlocuitorilor săi (...) adică a celorlalți mesageri și profeți"[506]. Când a apărut, el a fost asemenea soarelui în a cărui lumină se contopește toată lumina și a confirmat ceea ce a confirmat din legile sale pe care le dăduse prin substituții săi și a abrogat ceea ce a abrogat din ele"[507]. Acest lucru explică, fără îndoială, de ce *hadith*-ul nu numai că afirmă că Mohamed a existat înaintea lui Adam, dar precizează că el era deja profet: "El a spus: "Am fost profet când Adam era între lut și apă", în timp ce niciun alt profet nu a fost profet doar în timpul stării sale de profeție și în timpul mesajului său"[508].

În acest sens, textul coranic relatează un "pact al profeților" (*mithaq al-anbiyà '*), în timpul căruia aceștia și-au luat un angajament față de Dumnezeu, după același model ca și pactul primordial (*al-mithaq*) prin care sufletele umane scoase din pântecele lui Adam s-au angajat să se închine Creatorului lor: "Când Dumnezeu a luat acest angajament (*mithaq al-nabiyin*) de la profeți: "Vă dau o Carte și înțelepciune (*hikma*); apoi va veni la voi un trimis (*rasûf*), care va confirma ceea ce ați primit; deci credeți în el și ajutați-l. Sunteți de acord cu aceasta și acceptați pactul cu această condiție?". Ei au răspuns: "Noi consimțim" - "Fiți deci martori, eu sunt cu voi dintre cei care dau mărturie"" (Cor. 3:81). Or, pentru Ibn 'Arabī, acest pact al profeților este în mod necesar primul - întrucât a avut loc înainte de manifestarea lui Adam -, în timp ce pactul prin care toate sufletele au jurat credință lui Dumnezeu este, prin urmare, un "*al doilea mithaq*"[509]. Ca urmare, Profeția (*nubuwwa*) aparține pe deplin naturii mahomedane, în timp ce ea se îmbină cu umanitatea moștenită din natura adamică pentru a da naștere profeților, începând cu Adam însuși: "Prima ființă umană configurată de Dumnezeu - adică Adam - a fost un profet. Oricine îi calcă pe urmele sale este în mod necesar un moștenitor prin configurația sa pământească. În ceea ce privește stațiunea, Adam și ceilalți sunt moștenitori ai lui Mahomed (...) Astfel, profeția îi aparține lui Mahomed și nu lui Adam, dar forma adamică naturală și umană îi aparține lui Adam, în timp ce Mahomed nu are nicio formă, Dumnezeu să-l binecuvânteze pe el, pe Adam și pe toți profeții. Așadar, Adam este tatăl trupurilor umane, iar Muhammad este tatăl moștenitorilor, de la Adam până la el însuși, care pecetluiește înțelegerea între moștenitori"[510].

Astfel, Adam apare întotdeauna al doilea după Mahomed, care îl precede în spirit, în timp ce Mahomed rămâne întotdeauna al doilea după Adam, care îl precede în trup: "În ceea ce privește stațiunea spirituală (*maqâm*), Adam și toți cei de după el nu sunt decât moștenitorii lui Mahomed, deoarece acesta a fost profet în timp ce Adam, care era între apă și noroi, nu exista încă. Prin urmare, profeția (*nubuwwa*) îi aparținea lui Muhammad când nu exista Adam, așa cum forma umană adamică îi aparținea lui Adam când Profetul nu avea încă o formă trupească. Prin urmare, Adam este tatăl corpurilor umane, iar Muhammad este tatăl moștenirii [spirituale], de la Adam până în momentul în care această moștenire va fi închisă. Astfel, fiecare Lege divină care a apărut și fiecare știință provine din moștenirea mahomedană (*miràth muhammadi*), în fiecare epocă, în fiecare trimis și profet până în ziua Învierii"[511].

În cele din urmă, trebuie remarcat faptul că relația ierarhică dintre Adam și Mahomed trece în mod logic de la profeție (*nubuwwa*) la sfințenie (*wilaya*), în măsura în care acestea sunt sfere concentrice de acțiune[512]. Realizarea **Omului perfect** depinde în întregime de moștenirea profetică:

---

506 *Fut.* I, 243, citat în M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints,* p. 70-71.

507 Fut. III, 142, citat în C. ADDAS, La Maison muhammadienne, p. 54. Cf. comentariul lui Ibn (Arabi la un alt hadith: "El a spus: "Dacă Moise ar fi fost în viață, ar fi fost imposibil să nu mă urmeze", deoarece profeția Mesagerului include totul și legea sa cuprinde totul", Fut. III, 141, citat în W. C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 240.

508 *Fut.* III, 141, citat în W. C. CHITTICK, *The SufiPath of Knowledge,* p. 240.

509 *Fut.* IV, 58, citat în C. ADDAS, *La Maison muhammadienne,* p. 52.

510 *Fut.* III, 455, citat în W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge,* p. 296.

511 *Fut.* III, 456-7, citat în C. ADDAS, *La Maison muhammadienne,* p. 50.

512 De notat că dacă, pentru Ibn 'Arabi, Mahomed pecetluiește ciclul profeției, care se întinde de la Adam până la el, Iisus este cel care pecetluiește ciclul "sfințeniei universale", care se întinde de la Adam până la ultimul dintre sfinți: "El este pecetea sfințeniei, așa cum este și pecetea ciclului Împărăției ('alam al-mulk, venirea lui fiind semnul apropierii sfârșitului timpului)", Fut II, 9, citat în M. CHODKIEWICZ, Le Sceau des Saints, p. 124-125. Dar, și în acest caz, este necesar să se țină seama de faptul că toate funcțiile sale sunt ocupate doar de "locotenenții"

"Această perfecțiune aparține propriu-zis numai lui Muhammad, manifestarea ultimă și totală a *haqiqa muhammadiyya*. Dar ea este, pe de altă parte, și scopul întregii vieți spirituale și însăși definiția *walàya* [sfințeniei]. Rezultă că *walàya wali*-ului [a "sfântului"] nu poate fi decât participarea la *walàya* Profetului[513]. Din acest motiv, deși am văzut că persoana care ocupă funcția de pol spiritual (*qutb*) este numită uneori de Ibn 'Arabī "Adam al timpului" (*Adam al-zaman*)[514], el consideră totuși că este întotdeauna "de stațiune mahomedană" (*muhammadi al-maqam*)[515], astfel încât "adevăratul pol este unic, de la începutul până la sfârșitul timpului, și nu este altul decât "Spiritul lui Muhammad""[516]. Astfel, în fiecare ființă umană perfect realizată, realitatea trupească moștenită de la Adam rămâne supusă realității spirituale moștenite de la Muhammad: "Așa cum multiplele stări ale Ființei sunt pecetluite de **Omul universal**, (...) cunoscătorii sunt pecetluiți de cel care a primit "sumele de cuvinte" (*jawàmi ' al-kalim*)[517], **Omul unic** (*fard*) și universal, Profetul Muhammad"[518].

## *3.4 : Universalitatea adamică a lui Muhammad*

În măsura în care el posedă Cuvintele unificatoare (*jawami' al-kalim*) din care emană Numele primite de Adam, Profetul are ascendență asupra tuturor existențelor generate de acestea. În acest fel, întregul univers este legat ontologic de el printr-un lanț cauzal: "Muhammad a fost cel care a proiectat de la Dumnezeu cuvintele întregului univers fără excepție. Din univers, el însuși a proiectat spiritele îngerilor și cea mai mare parte a lumii superioare; alte ființe au fost proiectate la ordinul său și au luat ființă prin intermediari (*wasa'it*). Astfel, sămânța semănată, până în momentul în care se propagă în membrele tale ca spirit care îl slăvește și îl mărește pe Dumnezeu, a trebuit să treacă prin numeroase cicluri și transferuri în aceeași lume, apoi să se transmute în fiecare lume nouă în forma unei anumite specii. Totalitatea ființelor se întoarce astfel la cel care a primit "cuvintele totalizatoare" (*jawàmi' al-kalim*)"[519]. Din acest moment, Profetul este prezent în orice punct al universului, atât de mult încât una dintre formulele recitate în timpul rugăciunii rituale musulmane i se adresează direct lui[520].

Dar universalitatea funcției mahomedane se reflectă și în natura sa corporală, moștenită de la Adam. De fapt, Dumnezeu îi poruncește în *Coran* să își afirme natura umană: "Spune: "Eu nu sunt

---

Profetului: "Toți demnitarii umani ai ierarhiei invizibile care ordonează și protejează lumea - Polul, Pecetea sfințeniei mahomedane, Pecetea sfințeniei universale - nu sunt decât "locurile sale de apariție" (mazahr), "înlocuitorii" (nuwwab) săi", M. CHODKIEWICZ, Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya, p. 64.

513 M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints,* p. 79.

514 S. AL-HAKIM,*Al-Muj'am al-Sufi,* p. 59.

515 Ibidem. Dintre ierarhiile spirituale care prezidează afacerile spirituale ale lumii, potrivit lui Ibn 'Arabï, să menționăm și cazul celor șapte *abdâl* (sing. badal), care își datorează numele faptului că: "atunci când părăsesc un loc și doresc să lase acolo un înlocuitor (badal) datorită unui beneficiu pe care îl văd în el pentru ei sau pentru alții, ei lasă acolo o persoană (shakhs) care posedă forma lor aparentă și astfel încât oricine o privește nu se poate îndoi că a văzut el însuși ființa în cauză", Fut. II, 107, citat în M. CHODKIEWICZ, Le Sceau des Saints, p. 108-109. Acești abdali sunt cei prin care Dumnezeu păstrează cele șapte climate, iar fiecare este "pe urmele" unui profet. Al cincilea badal, fiind pe urmele lui Idrïs și păzind climatul central, nu este altceva decât Polul (qutb) în persoană, în timp ce al șaptelea este pe urmele lui Adam, cf. ibid.

516 M. CHODKIEWICZ, *Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya,* p. 64.

517 Cf. mai jos, unde am preferat să traducem "jawâmi' al-kalim" prin expresia "cuvinte care adună", pentru a păstra ecoul cu natura "adunătoare" (jàmi'à) a lui Adam, cf. supra, cap. 1.3.

518 A. MEFTAH, Les clés ontologiques et coraniques du livre Fuçûç al-hikam d'Ibn Arabi, p. 19. Astfel, potrivit lui Meftah, ramificarea sfinților de-a lungul timpului procedează direct din stratificarea realităților divine ale Manifestării: "Forma (sura) acestei coborâri este simbolizată, în istoria umană terestră, prin succesiunea profeților și a cunoscătorilor perfecți (al-kummal) de-a lungul timpului; adică, pentru fiecare centru al unui grad al Ființei, există o proiecție temporală (masqat) în istoria umană care este esența ('ayn) profetului sau a polului din perioada istorică corespunzătoare, care este cel mai înalt Cuvânt divin ('ulya) pentru acea perioadă", ibid. , p. 18.

519 *Fut.* I, 84, citat în D. GRIL, *La science des lettres,* p. 277-278.

520 "Pacea fie asupra ta, Profetule" - Al-salàm 'alayka ayyuhà al-nabi.

decât un om (*bashar*)[521] ca tine"" (Cor. 18:110 și 41:6)[522]. Potrivit lui Ibn 'Arabī, acest termen derivă din faptul că Adam a fost creat "prin contact direct (*mubasharatan*), prin mâinile Sale și fără intermediar, în modul care se cuvine Majestății Sale"[523]. Astfel, natura spirituală a lui Mahomed îl face pe acesta să fie "mai aproape de credincioși decât sunt ei de propriile lor suflete" (Cor. 33:6), în timp ce natura sa umană îl face "modelul excelent" (Cor. 33:21), căci dacă natura adamică îl trimite pe om înapoi la originea sa, manifestarea spiritului mahomedan într-o formă trupească adamică îl trimite înapoi la perfecțiunea sa spirituală. Într-adevăr, pentru Ibn 'Arabī: "Dumnezeu vrea să fii cu El așa cum erai când nu erai un lucru"[524], iar dacă Adam simbolizează prima ființă care s-a manifestat ca formă fizică, "Mahomed îl simbolizează pe cel care recapitulează totul în el însuși și face astfel ca totul să se întoarcă la Dumnezeu". În acest fel, "Adam este simbolul lumilor care vor veni și care vor fi create", în timp ce "Muhammad este simbolul lumilor care nu vor mai fi și care se vor întoarce"[525].

Astfel, natura adamică a lui Mahomed îi permite omului să se recunoască în el pentru că "a experimentat bucuriile și suferințele pământești care punctează existența oricărui muritor"[526]. Scopul căii spirituale este, prin urmare, de a se îmbrăca în "nobilele sale maniere" (*makàrim al-akhlaq*)[527], în măsura în care "prin practicarea acestora, pecetea sfințeniei își obține gradul său"[528]. Într-adevăr, pentru Ibn Arabī: "Când vii la Mahomed, nu pe Mahomed îl găsești, ci pe Dumnezeu îl găsești într-o formă mahomedană[529] și printr-o viziune mahomedană", iar în acest sens Profetul este modelul universal de realizare spirituală: "Când Dumnezeu se epifanizează în oglinda inimii tale, oglinda ta nu-L reflectă decât în măsura capacității sale și în funcție de configurația sa; (. ... Perseverați, așadar, în credință și în respectarea modelului profetic și puneți-l pe Profet în fața voastră ca pe o oglindă (...), căci manifestarea lui Dumnezeu în oglinda Profetului este cea mai perfectă, cea mai dreaptă și cea mai frumoasă. Când Îl vedeți în oglinda Profetului, vedeți o perfecțiune pe care nu o puteți vedea atunci când Îl vedeți în propria voastră oglindă (...) Așadar, nu încercați să-L vedeți pe Dumnezeu în altă parte decât în oglinda Profetului - asupra lui fie harul și pacea. Ferește-te să Îl contempli în propria ta oglindă sau să contempli Profetul și ceea ce se manifestă în oglinda lui în propria ta oglindă"[530].

Or, bazându-se în special pe afirmația coranică: "Noi nu v-am trimis decât la toți oamenii" (Cor. 34:28), precum și pe *hadith*-ul: "Profeții au fost trimiși în mod special la popoarele lor, dar eu am fost ridicat la toți oamenii"[531], Ibn 'Arabī a întemeiat în *Futùhàt*-ul său doctrina extinderii comunității (*shumul al-umma*): "El a fost trimis la toți oamenii, ceea ce nu a fost dat nimănui altcuiva în afară de el, și aceasta îi include pe oameni de la Adam până la cei din urmă"[532]. Astfel, potrivit lui *Shaykh al-akbar*: "Comunitatea lui Muhammad nu este tribul său. Comunitatea sa este reprezentată de toți cei la care a fost trimis. Muhammad a fost trimis către toți oamenii. Prin urmare, toți fac parte din comunitatea sa, indiferent de națiunea căreia îi aparțin"[533]. În acest fel, întrucât

---

521 Acest termen este de asemenea opus stării îngerești în versetele care relatează episodul Anunțării către Maria: "Ea a spus: "Doamne! Cum pot să am un fiu, când nici un bărbat (ihashar) nu s-a atins de mine?" (Cor. 3:47 și 19:20 - cf. asemănarea cu Le 1:34); și este, de asemenea, termenul care caracterizează refuzul lui Iblis: "Cu siguranță nu mă voi prosterna în fața unui om (bashar) pe care l-ai creat din lut" (Cor. 15:33).

522 Această condiție umană este, de asemenea, o sursă de reproș pentru detractorii săi, care refuză să creadă într-un "mesager care mănâncă și frecventează piețele" (Cor. 25:7).

523 Fut, II, 70, citat în C. ADDAS, La Maison muhammadienne, p. 25. De aici și răspunsul lui Dumnezeu către Iblis: "Ce te-a împiedicat să te prosternezi în fața a ceea ce am creat cu mâinile Mele?" (Cor. 38:75).

524 *Fut.* II, 13, citat în *ibid.*, p. 149.

525 D. E. SINGH, *An Onto-Epistemological Model,* p. 284.

526 C. ADDAS, *La Maison muhammadienne,* p. 23.

527 Cf. *supra,* p. 32.

528 *Fut.* II, 49-50, citat în C. ADDAS, *La Maison muhammadienne,* p. 23.

529 *Fut.* II, 127-8, citat în C. ADDAS, *La Maison muhammadienne,* p. 54.

530 *Fut.* III, 251-2, citat în C. ADDAS, *La Maison muhammadienne,* p. 54.

531 BUKHÀRI (n° 438, *Salât,* livre 8, hadith 87).

532 *Fut.* II, 134, citat în C. ADDAS, *La Maison muhammadienne,* p. 56.

533 Fut, II, 621, citat în C. ADDAS, La Maison muhammadienne, p. 56. Această universalitate este ilustrată în special într-un episod tradițional al escatologiei: mijlocirea supremă (al-shafa'a al-'uzma), în timpul căreia omenirea, îngrozită la ideea de a se prezenta în fața lui Dumnezeu, îi cere lui Adam să intervină în favoarea lor. Acesta refuză

această comunitate (*ummd*) se extinde, potrivit lui, "de la Adam până la ultimul om care va fi" și "toți sunt incluși, din acest punct de vedere, în comunitatea lui Muhammad", fiecare ființă umană, indiferent de religie, beneficiază de influența sa spirituală: "Toți vor obține, așadar, binecuvântarea *ahl al-bayt*[534] și toți vor fi fericiți"[535].

## 3.5 : Mīm și "ciclul împărăției

Pentru a încheia această scurtă trecere în revistă a legăturilor dintre figurile lui Adam și Mahomed în gândirea lui *Shaykh al-akbar*, vom menționa pe scurt modul în care el articulează cele două naturi complementare ale acestora în jurul împărțirii unei litere comune: **mīm**, care închide numele lui Adam și îl deschide pe cel al lui Mahomed. Acesta este subiectul unui scurt tratat intitulat "Cartea **mīm**-ului" (*Kitab al-Mīm*)[536], în care Ibn Arabī expune unele dintre principiile științei sale a literelor (*'ilm al-huruf*) [537].

Încă o dată se observă o legătură între Profet și **Calamus** - întrucât Ibn 'Arabī se referă la influența acestuia asupra Sufletului universal -, în timp ce Adam apare ca substitut spiritual al lui Mahomed: "Cât despre **mīm**, acesta aparține atât lui Adam, cât și lui Mahomed - pacea fie asupra lor - (...) - Mahomed - pacea fie asupra lui - aduce o acțiune spirituală în Adam prin intermediul **yà**[538]. Din această acțiune derivă autoritatea spirituală a lui Adam și autoritatea spirituală a fiecărei ființe care guvernează lumea, de la Sufletul universal până la ultima ființă existentă care este Spiritul uman: "Eu eram profet când Adam era între apă și lut""[539]. Și în acest caz, influența lui Adam asupra lui Mahomed privește corporalitatea umană: "Pe de altă parte, Adam lucrează în Mahomed - pacea fie asupra lor -, prin intermediul lui **yà**, o acțiune corporală. Din această acțiune își are originea modalitatea trupească a fiecărui om, inclusiv modalitatea trupească a lui Muhammad, pacea fie asupra lui"[540]. Astfel, pentru Ibn Arabī, litera **yâ** - care se află în centrul cuvântului **mīm** - și care leagă cele două **mīm**-uri ale lui Adam și Muhammad, ar fi simbolul "viului care dăinuiește și nu moare" (Cor. 25:58), în timp ce cele două **mīm** de la sfârșitul numelui lui Adam și de la începutul celui al lui Muhammad ar simboliza începutul și sfârșitul "ciclului Împărăției" (*dawrat al-mulk*)[541] care se întinde de la moartea (*mawt*) lui Adam până la nașterea (*mawlid*) Profetului[542]. El ilustrează această articulare analizând legătura simbolică dintre aceste două **mīm** în cadrul formulei **basmala**[543], care "începe cu Adam și se termină cu Mahomed, căci

---

din cauza păcatului său și le recomandă să se adreseze lui Noe, care la rândul său refuză și îi trimite la Avraam, și așa mai departe, până când ajung în cele din urmă la Mahomed, care acceptă să intervină în favoarea lor, cf. ibidem, p. 89.

534 "Poporul Casei sale", o expresie care se referă la familia lui Mahomed și care are o importanță deosebită (atât din punct de vedere spiritual, cât și politic) pentru șiiți.

535 Fut, II, 127, citat în C. Addas, La Maison muhammadienne, p. 160. Ibn 'Arabi afirmă, de asemenea: "Nu vă imaginați că **âl** Muhammad se referă la "Oamenii Casei sale" (ahl al-bayt). Nu este cazul arabilor. (...) În arabă, **al al-rajul** se referă la cei care sunt intimi și apropiați de un individ. (...) **Al** este ceea ce amplifică cifrele. Într-adevăr, **âl** este numele dat măreției figurilor percepute într-un miraj. Cei care sunt măriți de Mahomed sunt, așadar, cei care sunt măriți de Mahomed, iar Mahomed, asupra lui fie harul și pacea, este ca mirajul care face ca persoana din el să pară imensă", Fut I, 545-6 și II, 127-8, citat în C. ADDAS, La Maison muhammadienne, p. 54 și 144.

536 Această epistolă nedatată, atribuită cu siguranță lui Ibn ( Arabï (cf. The Muhyiddin Ibn Arabi Ibn Arabi Society Archive Project, R.G. 462), a fost recent editată și tradusă de Charles-André Gilis: IBN AL-'ARABl, Le livre du Mim, du Wâw et du Nûn, trad.: IBN AL-'ARABl, Le livre du Mim, du Wâw et du Nûn. Ch.-A. GlLIS (Héritage spirituel), Beirut, Albouraq, 2002.

537 În această privință, a se vedea lucrarea lui P. LORY, *La science des lettres en islam*, care îi consacră capitolul VI (p. 115-136) lui Ibn l'Arabi, și mai ales articolul foarte dens al lui D. GRIL, La science des lettres, pe care l-am citat deja mai sus.

538 **Yā** este litera care corespunde la "**ī**" lung din centrul cuvântului "**mīm**".

539 IBN AL-'ARABI, *Le livre du Mîm, du Wâw et du Nûn,* p. 81.

540 Ibid.

541 Cf. *supra,* p. ch. 3.1.

542 Rețineți că aceste trei cuvinte încep cu litera mïm. Charles-André Gllis, Introducere, în IBN AL-(ARABI, Le livre du Mîm, du Wâw et du Nûn, p. 27 și 104-105.

543 Formula rituală "În numele lui Dumnezeu Cel Atot-milostiv, Cel Prea-milostiv" - Bi-smi Llah al-rahman al-rahim, care se găsește înaintea fiecărei surate din Coran (cu excepția suratei IX).

Adam este începutul Ordinului (*amr*) și Mahomed este sfârșitul acestuia"[544].

Adam deschide astfel ciclul pentru că el este purtătorul Numelor - primul **mīm**, care se referă la el, se găsește la sfârșitul cuvântului "*ism*" ("nume") - din care se desfășoară multiplicitatea Creației, începând cu Eva: "**Mim** din termenul *bi-smi* se referă la Adam, căci el este stăpânul Numelor. Prin această extensie s-a dezvoltat lumea corpurilor: "El v-a creat dintr-un singur suflet" (Cor. 4:1). Într-adevăr, Eva a fost creată din Adam; dacă ar fi fost creată dintr-o altă ființă, expresia "un singur suflet" ar fi falsă din punctul de vedere al modalității corporale"[545].

În ceea ce-l privește pe Mahomed, el completează ciclul în măsura în care este întruchiparea perfectă a Milostivirii Divine - care este sensul formulei **basmala** - deoarece **mīm**-ul care se referă la el se găsește la sfârșitul cuvântului "*rahim*" ("Cel mai Milostiv"), prin care este calificat în Cor. 9:128: "**mīm**-ul din termenul *al-Rahim* se referă la Muhammad - asupra lui fie pacea -, căci el este maestrul îndurării (*rahma*): "În ceea ce-i privește pe credincioși, binevoitor, cel mai milostiv (*rahim*)"" (Cor. 9:128), ceea ce reprezintă mila credinței; și "Te-am trimis doar ca o milă (*rahma*) pentru lumi" (Cor. 21:107), ceea ce reprezintă mila existenței"[546].

În acest fel, semnificația formulei - simbolizată de Mahomed - precede începutul rostirii ei - simbolizată de Adam -, deși devine evidentă abia la sfârșitul rostirii formulei: "Starea inițiatică a lui Mahomed s-a manifestat în lumea corpurilor ultima, iar cea a lui Adam prima. Se spune: "*Bi-smi Llah al-Rahman al-Rahim*", astfel că Muhammad este ultimul în ceea ce privește modalitatea corporală și primul în ceea ce privește modalitatea spirituală"[547].

Cele două naturi, adamică și mahomedană, apar astfel inseparabile în procesul de manifestare divină: "Adam și Mahomed reprezintă *al-khalq* [Creația]" de la ambele capete. Adam reprezintă *Maqam al-mahmud*[548] din punctul de vedere al originii Creației, iar Muhammad întruchipează aceeași stație din punctul de vedere al întoarcerii Creației la această stație"[549]. Într-adevăr, Adam este "primul loc de manifestare (*mazhar*) a caracterului unificator (*jam 'iya*) al lui Mahomed"[550], în măsura în care "Mahomed este sinteza, iar Adam este diferențierea"[551]. În acest fel, dacă Adam a fost creat drept calif al lui Dumnezeu, el este creat în primul rând ca locotenent al realității mahomedane: "Profeții care au fost în lume sunt înlocuitorii lui, de la Adam până la ultimul dintre ei"[552]. Perfecțiunea lui Mahomed pare astfel superioară celei a lui Adam, în măsura în care existența sa pământească este atât o "restaurare a perfecțiunii primordiale", cât și o "prefigurare a desăvârșirii veacurilor"[553].

---

544 AL-HAKIM,*Al-Muj'am al-Sufi,* p. 55.

545 IBN AL-'ARABI, *Le livre du Mîm, du Wâw et du Nûn,* p. 85.

546 Ibid.

547 Ibid.

548 "Cea la care se întorc toate stațiile și unde se găsesc toate Numele aparținând stațiilor. (...) Această stație a fost pentru el [Adam] în această lume și este pentru Trimisul lui Dumnezeu în Viața de Apoi. Este perfecțiunea Prezenței Divine. Tatăl umanității a apărut primul acolo, căci trupul său a întrupat umanitatea lui Muhammad", Fut. II, 86, citat în D. E. SlNGH, Un model onto-epistemologic, p. 289 și 291-282.

549 *Ibid.,p.* 292.

550 AL-HAKIM, *Al-Muj'am al-Sufi,* p. 59.

551 *Muhammad fi l-jam ' wa Adam fi l-tafrîq,* ibid., p. 55.

552 *Fut.* I, 134-5, citat în C. ADDAS, *La Maison muhammadienne,* p. 50.

553 M. CHODKIEWICZ, *Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya,* p. 61.

# 4. Ibn 'Arabī și "adevăratul Adam" al lui Bernard de Clairvaux (1090-1153)

## *4.1 : O întâlnire fără precedent*

În timp ce mai multe studii au adoptat deja o abordare comparativă între Ibn 'Arabī și maestrul Eckhart[554], niciunul nu a încercat încă să facă acest lucru cu Bernard de Clairvaux. Cu toate acestea, nu au lipsit comparațiile între *Shaykh al-akbar* și creștinism, datorită originii sale andaluze[555], dar mai ales datorită atașamentului său față de cel care este numit în *Coran* "Iisus, fiul Mariei"[556], întrucât povestește cum acesta din urmă l-a scos din nepăsarea sa juvenilă și l-a inițiat pe calea spirituală: "El este primul meu maestru în Cale; în mâinile lui m-am convertit. El mă veghează la orice oră și nu mă neglijează nicio clipă"[557]. Din acest motiv, Asin Palacios i-a consacrat o carte întreagă lui *Shaykh al-akbar*, acest "suflet creștin care se ignoră pe sine"[558], și "sincretismului pestriț al sistemului său speculativ"[559]. Deși studiul acestui mare orientalist spaniol este acum destul de datat, observăm că el menționează figura lui Ramôn Lull (1232-1315) și "împrumuturile pe care acesta le-a făcut de la sufiști pentru a-și scrie operele mistice", adoptând "terminologia lor ezoterică, caracteristicile lor, simbolurile și imaginile lor, precum și modalitățile lor literare pentru demonstrarea și exemplificarea celor mai înalte adevăruri ale misticii creștine"[560]. Cu toate acestea, tocmai de la Ibn Arabī se spune că acesta ar fi împrumutat doctrina sa despre Numele lui Dumnezeu[561].

Din aceste motive, și pentru a îmbogăți într-un mod original studiul relației dintre opera lui Ibn 'Arabī și creștinism, am considerat deosebit de interesant să încercăm o primă comparație între gândirea sa și doctrina lui Bernard de Clairvaux, o figură majoră a misticii creștine medievale. O abordare comparativă a descrierilor experienței mistice ale abatelui cistercian și ale lui Ibn Arabī ar merita cu siguranță un studiu de sine stătător, dar putem menționa aici doar, cu titlu de exemplu, convergențele lor, faptul că Bernard evocă o alternanță între cele două stări de "compunere" și de "exultare"[562], care credem că este asemănătoare cu alternanța dintre stările de "contracție" (*qabd*) și de "expansiune" (*bast*) întâlnită în terminologia clasică a sufismului și care este preluată de Ibn 'Arabī [563].

---

554 Cf. e. a. Robert J. DOBIE, Logos and révélation: Ibn 'Arabi, Meister Eckhart, and mystical hermeneutics, Washington, Catholic University of America Press, 2010; Reza SHAH-KAZEMI, Paths to Transcendence. According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart (Spiritual Masters: East and West), Bloomington, World Wisdom, 2006 ; Etin ANWAR, Prophétie models in Islamic and Christian spirituality in the thought of Ibn 'Arabï and Meister Eckhart, dans Irfan A. OMAR (éd.), Islam and other religions: pathways to dialogue: essays in honour of Mahmoud Mustafa Ayoub, London-New York, Routledge, 2006, p. 135-150 ; Ian ALMOND, Divine needsy divine illusions: preliminary remarks toward a comparative study of Meister Eckhart and Ibn Al 'Arabi, dans Médiéval Philosophy and Theology, 10/2 (2001), p. 263-282; et James E. ROYSTER, Personal transformation in Ibn al-Arabï and Meister Eckhart, dans Yvonne YAZBECK HADDAD et Wadi Z. HADDAD (éd.), Christian-Muslim encounters, Gainesville, University Press of Florida, 1991, p. 158-179.

555 Ibn 'Arabi s-a născut în 560/1165 în Murcia, un oraș din Andaluzia condus la acea vreme de seducătorul Ibn Mardanïsh, care a sfidat guvernarea almohadă timp de cincisprezece ani, asediind chiar Cordoba și Sevilla. Îi plăcea să se îmbrace ca creştinii şi "îi plăcea să le vorbească limba". Avea o armată compusă în principal din castilieni, navarraşi şi catalani, pentru care a construit case "şi, de asemenea, un număr bun de cabarete, spre marele scandal al musulmanilor rigizi", C. ADDAS, Ibn 'Arabi ou la quête du soufre rouge, p. 33.

556 Cf. Cor. 5,46: "L-am trimis pe Isus, fiul Mariei, după profeți, ca să confirme ceea ce era înainte de el în Tora: o Îndrumare şi o Avertizare pentru cei care se tem de Dumnezeu".

557 *Fut.* III, 341, citat în C. ADDAS, *Ibn Arabï et le voyage sans retour,* p. 29.

558 Miguel ASÎN PALACIOS, *L'islam Christianisé. Etude sur Le Soufisme d'Ibn 'Arabï de Murcie,* Paris, Trédaniel-Éditions de la Maisnie, 1982, p. 13.

559 Ibid., p. 8.

560 Ibid., p. 10.

561 561 Mohammad SANAULLAH, *Andalusian Seers, Sufi-Cristiano and the Cultismo: Prologue on a Shared Legacy of Scholastic Mysticism and Poetry,* în *Hamdard Islamicus,* 30 (2007), p. 50.

562 Rémi BRAGUE, *L'anthropologie de l'humiliation,* Rémi BRAGUE (éd.), *Saint Bernard et la Philosophie* (Théologiques), Paris, PUF, 1993, p. 141.

563 Cf. e. a. Fut. II, 512 citat în CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, p. 375, și IBN 'ARABI, Istilâhat al-

Figura lui Adam pare să ofere, de asemenea, o comparație interesantă între cele două gânduri. Deși nu pare să ocupe un loc proeminent în opera lui Bernard, care îi consacră doar aluzii disparate și câteva paragrafe din "*Tratatul despre har și liber arbitru*" (*De gratia et libero arbitrio*), la care vom reveni mai jos, se pare totuși că Adam este prezent în fundalul unor doctrine ale abatelui, fără ca acesta să-l numească sau să-și ilustreze sistematic punctul de vedere cu elemente din narațiunea biblică. Astfel, deși Adam ocupă un loc mai puțin central pentru abatele cistercian decât pentru *Shaykh al-akbar*, vom vedea că el rămâne esențial pentru dezvoltarea antropologiei și a hristologiei sale, în special prin doctrina "asemănării", în legătură cu crearea lui Adam "după chipul lui Dumnezeu", sau în noțiunea hristologică de "Adam cel adevărat". Vom menționa pe scurt câteva dintre aspectele gândirii sale care rezonează cu concepțiile lui Ibn 'Arabī pe care tocmai le-am schițat și vom încerca să identificăm convergențele și divergențele dintre cele două abordări.

## *4.2: Scrisul și experiența*

În ciuda diferențelor evidente datorate apartenenței lor la cele două lumi care s-au confruntat în această perioadă a cruciadelor, Bernard de Clairvaux și Ibn 'Arabī au avut în comun mai multe aspecte constitutive ale gândirii lor respective. Primul aspect care ni se pare interesant este cu siguranță relația intimă și fuzională pe care abatele cistercian, ca și maestrul andaluz, o avea cu *Scripturile*. Astfel, potrivit ucenicului său Geoffroy d'Auxerre, "Bernard folosea *Scripturile* cu atâta libertate și ușurință încât s-ar fi crezut că le-a precedat mai degrabă decât că le-a urmat și că le-a condus acolo unde a vrut, urmând Spiritul care era autorul lor"[564]. Într-adevăr, Bernard i-a mărturisit odată că relația sa cu *Scriptura* a depășit-o pe cea a unui cititor și a unui manuscris: "În timpul rugăciunii sale, aceasta se desfășura în fața ochilor săi ca o carte imensă, din care putea citi toate paginile după cum dorea"[565]. Așadar, așa cum Ibn 'Arabī afirma că tot ceea ce a scris "provenea din *Coran* și din comorile sale"[566], Bernard bea din izvorul *Scripturii*: "Cine poate înțelege, să înțeleagă. Pentru noi, mergând cu simplitate și prudență în expunerea textului sacru și tainic, să ne conformăm *Scripturii* care ne anunță, în limba noastră, înțelepciunea voalată sub acest mister (...) Ea împrumută din lucrurile sensibile imagini cunoscute și le folosește, ca pe atâtea cupe de materie vrednică, pentru a turna în inteligența umană bunuri prețioase, ceea ce este invizibil și necunoscut în Dumnezeu"[567].

Al doilea aspect fundamental care îi apropie pe cei doi bărbați este dimensiunea mistică a abordărilor lor, bazate mai degrabă pe experiența intimă decât pe speculații pur raționale. Într-adevăr, în timp ce Bernard avea o legătură profundă cu *Scripturile*, el a luminat sensul acestora prin prisma experienței sale mistice: "Realitățile despre care vorbim sunt divine și sunt total necunoscute celor care nu le-au experimentat"[568]. Nucleul gândirii lui Bernard se află în acest "punct culminant

---

sùfiya, p. 8. Un alt domeniu, fără îndoială mai original, în care ar fi interesant să le comparăm este cu siguranță relația lor respectivă cu războiul sfânt. În timp ce Bernard este cunoscut pentru predicarea cruciadei, Ibn 'Arabi a scris o epistolă pentru sultanul selgiucid Kaykâ'ûs I-ul, încurajându-l să facă jihad împotriva francilor, Michel LAGARDE, Un exemple de la position akharienne sur le Jihâd, în Giulio ClPPOLONE (ed.), La liberazione dei 'captivi1 tra cristianità e islam. Oltre la crociata e il Gihad: tolleranza e servizio umanitario (Collectanea Archivi Vaticani, 46), Vatican, Archivio Segreto Vaticano, 2000, p. 629-636.

564 564 Maur STANDAERT, *La doctrine de l'image chez S. Bernard,* dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 23 (1947), p. 102-103.

565 Ibid.

566 M. CHODKIEWICZ, Un océan sans rivage, p. 40. Trebuie remarcat în treacăt că Nicholson remarcase deja că utilizarea textului coranic de către Ibn Arabï îi amintește de scrierile lui Origen, R. A. NICHOLSON Studies in islamic mysticism, p. 149.

567 BERNARD DE CLAIRVAUX, Predici asupra Cântărilor, LXXIV, 1-7, citat în Jean LECLERCQ (O.S.B.), Saint Bernard mystique (Les grands mystiques), Bruges, Desclée De Brouwer, 1948, p. 443. Trebuie remarcat faptul că, deși reforma cisterciană se baza în mod clar pe autenticitate, cu revizuirea Bibliei pentru a restabili *hebraica și la chaldaica veritas*, Bernard a acordat, de asemenea, o atenție deosebită unor autori precum Clement și Grigore, într-o perioadă în care cruciadele dădeau naștere la neîncredere față de părinții greci. A se vedea M. Standaert, La doctrine de l'image chez S. Bernard, pp. 70-71, și Pierre Magnard, Image et ressemblance, în Rémi Brague (ed.), Saint Bernard et la Philosophie, pp. 73-85.

568 BERNARD DE CLAIRVAUX, Predică la cântece, XLI, 3-4, citat în J. LECLERCQ, Saint Bernard mystique, p. 427. Cf. modul în care Ibn 'Arabï a insistat asupra tahqïq-ului, supra, cap. 1.1.

la care trebuie să ducă tot progresul sufletului", o experiență totală ale cărei elemente nu pot fi disociate fără ca ea să dispară[569]. El se opune lui Abelard (m. 1142) în ceea ce privește posibilitatea de a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu prin intermediul rațiunii naturale[570] și consideră că iubirea și cunoașterea sunt două mișcări ale sufletului care se unesc în culmile lor[571], într-un mod care amintește de dezvoltările lui Ibn 'Arabī în *Futuhat* [572]. Astfel, călătoria spirituală a lui Bernard îi cere acestuia să fie "atent, conform celebrei formule grecești, să mă cunosc pe mine însumi"[573], în același mod în care Ibn 'Arabī se concentrează asupra îndemnului din *hadith*: "Cel care se cunoaște pe sine însuși îl cunoaște pe Domnul său"[574].

În sfârșit, trebuie remarcat faptul că legătura dintre relația sa intimă cu *Scripturile* și această experiență mistică personală este evidentă și în procesul de scriere al starețului, deoarece ordinea riguroasă a tratatelor sale doctrinare contrastează cu predicile sale, în care "își eliberează contemplația" și "se abandonează curentului de sentimente și idei care curg în sufletul său", aderând la "nici o logică"[575]. În acest fel, deși am menționat deja că relația dintre experiența mistică și studiul textului sacru s-a reflectat în stilul hibrid particular al lui Ibn 'Arabī, care se regăsește în întreaga sa operă, cistercianul a ținut în mod clar să mențină o anumită distincție între genuri, deși același gând străbate toate scrierile sale: "Ideile pe care Bernard le expune în tratatele sale reapar constant în predicile sale, dar de data aceasta într-un mod liric"[576].

### *4.3: Imaginea lui Dumnezeu în om*

Deși în opera sa[577] există un interes redus pentru cosmologie, spre deosebire de cea a lui *Shaykh al-akbar*, se pare totuși că Bernard desfășoară o concepție despre ordinea divină reflectată într-o "ierarhie perfect stabilită a tuturor valorilor divine și umane"[578]. Rezultatul este că, pentru abate, ordinea umană trebuie să semene cu ordinea divină și că "omul, înzestrat de Creator cu o natură nobilă, trebuie să răspundă la această ordine constitutivă, sub pedeapsa de a degenera"[579].

Bernard și-a întemeiat această concepție pe crearea omului după chipul lui Dumnezeu, așa cum este descrisă în versetul din Geneza 1,26 [580], dar și pe reflecțiile din operele lui Clement din Alexandria, Origen sau Grigore de Nyssa[581]. Or, dacă observăm că "Bernard nu avea o doctrină, ci doctrine despre imaginea și asemănarea divină în om"[582], anumite aspecte dominante ale gândirii sale amintesc de legătura pe care am discutat-o mai sus între imagine și **Wujud** divin la Ibn 'Arabī [583]. Într-adevăr, această "forma" divină conferită omului pare să trebuiască să fie înțeleasă ca o "calificare inseparabilă de subiectul în care ea rezidă și de care rămâne totuși distinctă"[584].

---

569 *Ibid.,p.* 137-139.

570 P. MAGNARD, Image et ressemblance, p. 74. Cf. distincția lui Ibn 'Arabï între rațiune ('aql) și dezvăluirea divină (kashf) menționată mai sus, p. 4-5.

571 M. STANDAERT, *La doctrine de l'image chez S. Bernard,* p. 110.

572 Cf. în special dezvoltarea relației dintre iubire și cunoaștere în cap. 115 din Futûhât, IBN 'ARABI, Traité de l'amour. Introducere, traducere și note de M. GLOTON (Spiritualités vivantes, 60), Paris, Albin Michel, 1986.

573 BERNARD DE CLAIRVAUX, Predică la cântece, XXIII, 4, citat în Rémi BRAGUE, L'anthropologie de l'humiliation, în Rémi BRAGUE (ed.), Saint Bernard et la Philosophie, p. 131.

574 Cf. *supra* ch. 1.7.

575 J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique,* p. 107.

576 J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique,* p. 110.

577 R. BRAGUE,*L'anthropologie de l'humiliation,* p. 134.

578 M. STANDAERT, *La doctrine de l'image chez S. Bernard,* p. 71-72.

579 Ibidem, p. 72. Un concept care, în mod evident, rezonează cu relația dintre macrantropul, Omul perfect și Omul animal pe care am observat-o la Ibn Arabi, cf. supra cap. 1.4.

580 Cf. supra, cap. 1.5, despre modul în care Ibn 'Arabi își dezvoltă concepția despre forma lui Adam pornind de la hadith: "Dumnezeu l-a creat pe Adam după forma Sa".

581 P. MAGNARD, Image et ressemblance, p. 74. Pentru o analiză detaliată a celorlalte texte biblice folosite de Bernard pentru a-și întemeia doctrina imaginii și asemănării, cf. M. STANDAERT, La doctrine de l'image chez S. Bernard, p. 103-112.

582 Ibidem, p. 100, în special aparentele contradicții între descrierea imaginii din "Despre har și liberul arbitru" și "Predica despre cântări", ibidem, pp. 90-91.

583 Cf. *supra,* ch. 1.5, p. 30-31.

584 M. STANDAERT, *La doctrine de l'image chez S. Bernard,* p. 118.

"Imaginea" este astfel profundă și substanțială (*substantiva imago*), în timp ce "asemănarea" care depinde de ea este tranzitorie și accidentală (*accidentalis similitudo*)[585]. Pentru cistercieni, imaginea "desemnează în mod fundamental *cognatio*, rudenia care implică o comunitate de origine și prin care se participă la anumite bunuri comune", în timp ce asemănarea este "mărturia, atestarea imaginii"[586]. Acest lucru ne amintește de modul în care, pentru *Shaykh al-akbar*, natura Omului perfect - creat după forma **Wujùd**-ului divin - este moștenită în mod potențial de către descendenții lui Adam, care nu o actualizează decât prin realizarea lor spirituală și perfecționarea naturii lor [587].

În același mod, dacă am văzut că pentru Ibn 'Arabī, forma lui Dumnezeu este prezentă în aspectul ascuns (*bàtiri*) al lui Adam, pentru Bernard imaginea lui Dumnezeu rezidă în inima sufletului uman: "Dacă obiectați că Îngerul poate fi și în noi, nu voi nega acest lucru. Îmi amintesc de "Îngerul care vorbea în mine" (*Zah 1,9*) din *Scriptură*" (...). Îngerul este așadar cu sufletul nostru, Dumnezeu este în el. Dar, în timp ce Îngerul este doar un tovarăș intim pentru sufletul nostru, Dumnezeu este însăși viața lui"[588]. Or, după el, acest chip manifestă natura divină în om tocmai prin faptul că el este incapabil să înțeleagă natura propriului său suflet: "Chip al lui Dumnezeu, chip al transcendentului, sufletul uman pare el însuși să se micșoreze de la vederea spiritului nostru", iar amprenta naturii divine insesizabile rămâne astfel voalată omului: "Având în vedere că una dintre caracteristicile naturii divine constă în insesizabilitatea ei, imaginea ei trebuie să fie și ea în imitarea modelului, căci dacă am putea înțelege natura imaginii, în timp ce modelul este insesizabil, opoziția acestor caracteristici ar face ca imaginea să eșueze"[589]. Acest lucru amintește de modul în care Ibn 'Arabī descria sufletul ca pe un "ocean fără țărmuri", a cărui observare "nu are sfârșit, nici în această lume, nici în cea viitoare"[590]. Astfel, sufletul uman este "în fiecare punct al trupului așa cum Dumnezeu este în fiecare punct al universului"[591], dar doctrina sa despre imagine "îl împiedică pe Bernard să fie confundat cu un panteist"[592], deoarece pare să mențină o distincție între Esența divină și creația modelată după forma Sa care o vivifică[593].

În acest fel, ca și la Ibn 'Arabī [594], prezența în om a acestei imagini divine îi dă posibilitatea de a-l cunoaște pe Dumnezeu în sine, "în acea intimitate a conștiinței al cărei simbol este celula monahală", atunci când el experimentează "neputința minții înzestrate cu rațiune de a se cunoaște perfect pe sine, semn că ea reproduce analogic ceva din natura incomprehensibilă a lui Dumnezeu"[595]. Pentru Bernard, Dumnezeu nu trebuie căutat într-un "altundeva": "Dumnezeu este Stăpânul întregii cunoașteri (...) Numai El este singurul care ignoră numai ignoranța (...) El este plin de lumină și absolut curat de toată noaptea (...) El este tot ochi, și un ochi infailibil, întrucât nu este niciodată închis (...) Pentru a vedea, El nu are nevoie de altă lumină decât a Sa, fiind deopotrivă ochi și lumină"[596]. Într-adevăr, "numai Dumnezeu este viață, iar dacă sufletul este viu, este pentru că a primit această viață de la Dumnezeu", astfel încât sufletul care trăiește după trup este pentru el un "mort viu"[597].

Cu toate acestea, spre deosebire de doctrina lui *Shaykh al-akbar*, conform căreia **Wujûd**-ul

---

585 *Ibid.,* p. 77.

586 *Ibid.,* p. 86.

587 Cf. *supra,* ch. 1.5, p. 32-33.

588 588 BERNARD DE CLAIRVAUX, *De la considération,* V, 7-12, citat în J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique,* p. 322.

589 P. MAGNARD, *Image et ressemblance,* p. 74.

590 Cf. *supra,* ch. 2.3, p. 59.

591 Ibidem, p. 76. Cf. modul în care Ibn 'Arabi a afirmat în *Fusûs al-hikam* că **Wujûd** divin este difuzat în toate elementele existente ale Creației, mai sus, 1.2.

592 M. STANDAERT, *La doctrine de l'image chez S. Bernard,* p. 72.

593 Cf. distincția între Dumnezeu și "Divinitate" susținută de Ibn 'Arabi menționată mai sus, cap. 1.7, p. 46-47.

594 Cf. *supra,* ch. 1.5.

595 GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De la nature de l'âme,* 714b, citat în P. MAGNARD, *Image et ressemblance,* p. 76.

596 BERNARD DE CLAIRVAUX, *De la considération,* V, 7-12, citat în J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique,* p. 320.

597 BERNARD DE CLAIRVAUX, Predică la Cântece, LXXXI, citat în J. LECLERCQ, Saint Bernard mystique, p. 83. Cf. asemănarea evidentă cu omul-animal al lui Ibn 'Arabi, menționat mai sus, p. 33.

divin este conferit în mod la fel de perfect **Calamusului** și lui Adam[598] - până la punctul în care cele două realități par uneori să se contopească - la Bernard, Cuvântul divin "derivă tot ceea ce este de la Dumnezeu" într-o manieră infinit superioară oricărei creaturi care primește atributele divine, întrucât le posedă "prin generare, și nu prin creație sau har", conform doctrinei trinitare care afirmă "identitatea și consubstanțialitatea sa cu Tatăl"[599]. Astfel, sufletul nu primește acest chip al Cuvântului decât într-o a doua etapă, printr-o "participare bine măsurată", și rămâne întotdeauna în mod imperfect (*in parte*) "chipul" în sensul deplin al termenului, este Cuvântul, după chipul lui Dumnezeu[600]. Cu alte cuvinte, în timp ce sufletul este "făcut după chipul Lui"[601].

Regăsim și la Bernard, în legătură cu noțiunea de imagine, motivul oglinzii folosit de Ibn 'Arabī în descrierea lui Adam[602]. Evocată deja de Pavel pentru a defini vederea limitată a omului[603], oglinda devine la Grigore de Nyssa sufletul uman în care Dumnezeu se dă a fi văzut (*per speculum et in aenigmate*), "expresie *a contrario* și totuși imagine"[604]. Pentru Bernard, Dumnezeu sălășluiește în creatura sa, "ceea ce el consideră mai presus de toate, în om, nu este om: este Dumnezeu, și această viziune de credință determină modul în care el se adresează omului"[605]. Prin urmare, prin întoarcerea la sine, "nu pentru a se găsi pe sine, ci pentru a-l găsi pe Dumnezeu", sufletul uman devine conștient că este "o oglindă liberă și vie" și intră într-o relație activă și dinamică cu Creatorul său[606]. Comentând versetul din Matei 5,8 - "Fericiți cei curați cu inima, căci ei îl vor vedea pe Dumnezeu" - Bernard ne amintește caracterul profund enigmatic al spiritului uman. - Bernard ne amintește caracterul profund enigmatic al acestei oglinzi care conține imaginea insesizabilă a naturii divine: "În această viață, fără îndoială, el nu ni se arată decât ca într-o oglindă și printr-o enigmă; dar mai târziu îl vom vedea față în față (1Cor 13,12), și aceasta se va întâmpla când fața noastră va fi fost spălată de orice impuritate, pentru ca Dumnezeu să o admită înaintea lui în glorie, fără pată și fără rid"[607]. Astfel, spre deosebire de oglinda adamică a lui *Fusùs al-hikam*, care a fost creată pentru ca Dumnezeu să se vadă reflectat în ea, oglinda sufletului uman pe care o moștenește Bernard există doar pentru a-i permite omului să contemple reflecția Creatorului său.

Dar dacă sufletul uman posedă capacitatea de a-l reflecta pe Dumnezeu datorită caracterului său evaziv, pentru Bernard tot conjuncția în om a misterului divin și a materialității creaturale este cea care modelează calitatea reflecției sale: "*imago Dei*, omul, un aproape nimic, mărturisește în fragilitatea sa ontologică esențială, prin acest punct intermediar, ca să spunem așa, între ființă și neființă, acest mister al unui Dumnezeu care scoate toate lucrurile din neant"[608]. Spre deosebire de îngeri, care sesizează direct realitățile imateriale, omul este astfel obligat să treacă prin material pentru a avea acces la spiritual[609], iar Bernard consideră că simțurile sunt un mijloc de acces util care nu trebuie devalorizat: "Dacă considerația ta se aplică asupra pământescului doar pentru a căuta, prin el, să se ridice la divin, nu se abate de la ceea ce este scopul său. În acest fel, ea își găsește drumul de întoarcere spre patria sa. Nu am putea folosi mai bine lucrurile acestei lumi și nici nu am putea găsi o întrebuințare mai nobilă pentru ele, deoarece este înțelepciunea sfântului Paul care ne spune că "examinarea celor create permite inteligenței noastre să conceapă ceea ce este

---

598 Cf. cap. 2.5, consacrat relației dintre Adam și Calamus ca "primul intelect".

599 M. STANDAERT, *La doctrine de l'image chez S. Bernard,* p. 86.

600 Ibid.

601 P. MAGNARD, Image et ressemblance, p. 82. Vom reveni mai târziu asupra asemănărilor și diferențelor dintre Cuvântul divin descris de Bernard și realitatea mahomedană a lui Ibn 'Arabi.

602 Cf. *supra,* ch. 1.3.

603 Cf. "Astăzi vedem în oglindă, dar atunci vom vedea față în față; astăzi cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște așa cum am fost cunoscut" (1Cor 13,12); sau "Noi toți care, cu fața descoperită, contemplăm ca într-o oglindă slava Domnului, suntem transformați în același chip, din slavă în slavă, ca prin Domnul, prin Duhul Sfânt" (2Cor 3,18).

604 P. MAGNARD, *Image et ressemblance,* p. 74.

605 J. LECLERCQ, Saint Bernard mystique, p. 88. Îl vedem scriindu-i episcopului de Troyes: "Slavă lui Dumnezeu, al cărui instrument nu ești decât tu", ibidem, p. 89.

606 P. MAGNARD, *Image et ressemblance,* p. 74.

607 607 BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sur la conversion,* XVII, 59-62, citat în J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique,* p. 293.

608 P. MAGNARD, *Image et ressemblance,* p. 74.

609 R. BRAGUE, *L'anthropologie de l'humiliation,* p. 134.

invizibil în Dumnezeu" (Rom 1,20) [610]. Trupul este astfel parte integrantă a procesului dinamic prin care omul face prezentă imaginea lui Dumnezeu în oglinda sufletului său: "Sufletul uman dobândește în cele din urmă statutul de imagine, nu în pasivitatea reflexiei speculare, ci în actul prin care unifică trupul, îi asigură sinergiile funcționale și îi stabilește identitatea personală (...) Acest act își are principiul nu în vreun adjunct, ci în însăși suflarea lui Dumnezeu (*spiraculum vitae*)"[611].

Astfel, dimensiunea corporală pare să facă parte integrantă din imaginea divină conferită omului în Bernard, într-un mod care evocă forma divină a naturii lui Adam, așa cum este descrisă de Ibn Arabī, în sensul că ea necesită întruparea care își îndeplinește funcția de istm (*barzakh*) între dimensiunea materială și cea subtilă a Manifestării[612].

## 4.4 : Căderea lui Adam: libertate și deosebiri

În *De gratia et libero arbitrio* [613], Bernard se referă în mod special la figura lui Adam, care, împreună cu Hristos, ocupă centrul tratatului[614]. Bazându-se în mare măsură pe Augustin și pe tratatul său despre liberul arbitru[615], abatele dezvoltă o antropologie "orientată în întregime spre desăvârșirea totală și restaurarea completă - începută aici jos - a chipului lui Dumnezeu"[616]. De fapt, el descrie liberul arbitru ca fiind acest chip al lui Dumnezeu care rezidă în sufletul nobilei creaturi (*nobilis creatura*) care este "omul așa cum a ieșit din mâinile Creatorului, sau mai bine zis, omul așa cum, în ciuda păcatului, el încă subzistă, prin darul inițial al Creatorului"[617]. În imaginea naturii divine[618], "liberul arbitru este singurul care nu suferă nici o absență sau diminuare, deoarece în el, prin excelență, apare imprimată o anumită imagine substanțială a divinității eterne și imuabile. Într-adevăr, chiar dacă a avut un început, el nu cunoaște apus. El nu este mărit de dreptate sau de glorie, nici diminuat de păcat sau de mizerie. Ce ar putea fi mai asemănător cu veșnicia, fără a fi veșnicie?[619] Liberul arbitru ar fi astfel ceea ce manifestă în om, potrivit lui Bernard, acțiunea inepuizabilă a **Wujùd**-ului divin care stă la baza existenței sale, așa cum este descrisă de Ibn ' Arabī.

Pentru abate, Adam a fost astfel înzestrat cu trei libertăți: *Libertas a necessitate* (liberul arbitru), care face posibilă limitarea dorințelor; *Libertas a peccato*, care este un har care îi permite omului să se elibereze de concupiscență și să îndrepte voința spre un obiect suveran; și *Libertas a miseria*, care îl eliberează pe om de condiția sa prin acțiunea Gloriei divine[620]. "În aceste trei libertăți constau chipul și asemănarea lui Dumnezeu, după care am fost creați, astfel încât chipul se găsește în liberul arbitru și în asemănarea lui Dumnezeu. În aceste trei libertăți constă chipul și asemănarea lui Dumnezeu, după care am fost creați, astfel încât chipul se găsește în liberul arbitru, iar asemănarea în celelalte două libertăți"[621]. Or, deși omul a fost lipsit de ultimele două prin păcatul originar, liberul arbitru "nu poate fi pierdut niciodată: nici în rai, nici în iad" și "se găsește în orice

---

610 BERNARD DE CLAIRVAUX, *De la considération,* V, 1-4, citat în J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystiq* 302.

611 P. MAGNARD, *Image et ressemblance,* p. 77.

612 Cf. *supra,* ch. 1.5.

613 BERNARD DE CLAIRVAUX, L'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre, ed. și trad. F. CALLEROT și alții (Sources Chrétiennes, 393), Paris, Cerf, 1993.

614 Introducere, în BERNARD DE CLAIRVAUX, L'amour de Dieu. Harul și liberul arbitru, p. 179. Vom reveni mai târziu asupra locului central al lui Hristos și a rolului său axial în structura tratatului, cf. infra, p. 108.

615 Ibid., p. 177-178.

616 Ibid., p. 173.

617 M. STANDAERT, La doctrine de l'image chez S. Bernard, p. 75. De notat că Bernard declară în altă parte, în Predica la Cântecele LXXVII, că rațiunea este cea care este chipul lui Dumnezeu în om, cf. observația noastră de mai sus, p. 98, n. 582.

618 "Ce este Dumnezeu? El este Cel căruia timpul nu-i scade și nici nu-i adaugă, dar care nu are parte de eternitatea sa. Ce este Dumnezeu? El este Acela din care toate lucrurile provin, prin care toate sunt, în care toate sunt" (Rom 11,36)", BERNARD DE CLAIRVAUX, De la considération, IV, 13-19, citat în J. LECLERCQ, Saint Bernard mystique, p. 355-356.

619 619 BERNARD DE CLAIRVAUX, *De la grâce et du libre arbitre,* IX, 28, citat în BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre,* p. 305.

620 P. MAGNARD, *Image et ressemblance,* p. 81.

621 BERNARD DE CLAIRVAUX, *De la grâce et du libre arbitre,* IX, 28, citat în BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre,* p. 305.

ființă rezonabilă, prin urmare atât în Dumnezeu, cât și în îngeri"[622]. Astfel, prin folosirea abuzivă a liberului arbitru, Adam s-a lipsit de celelalte două libertăți grațioase, activând potențialitatea păcatului: "După cum mărturisește *Scriptura* când spune: "Omul, deși era în cinste, nu a înțeles; a fost comparat cu fiarele nebune și s-a făcut asemenea lor"" (Ps 48,13). Dintre ființele animate, numai omului i-a fost dat să fi putut păcătui, el care avea prerogativa liberului arbitru"[623]. Din acest punct de vedere, căderea lui Adam pare a fi în mod fundamental o greșeală și o degradare pentru Bernard, fără ca acest proces să apară ca o împlinire a creației sale sau ca o dobândire de noi cunoștințe, așa cum am văzut la Ibn 'Arabī[624].

Pentru Bernard, Adam este deci responsabil pentru că a irosit darul liberului arbitru, care i-a oferit o măsură suplimentară de har prin imprimarea chipului lui Dumnezeu în oglinda sufletului său: "Prin har, Adam a avut libertatea de a rămâne în bine, adică de a se atașa în mod glorios - de Creatorul său, dar "nu a avut puterea de a face ceea ce putea", spune Augustin (Corr., 11, 32)" [625]. Într-adevăr, această libertate conferită lui Adam și moștenită de toți oamenii nu este altceva decât un consimțământ voluntar care este "cooperarea omului la lucrarea harului, un consimțământ care este el însuși deja o lucrare a harului"[626]. Astfel, "Dumnezeu nu a avut altă intenție pentru Adam decât pentru noi: să se bucure de un **da** fără constrângeri în care propriul său **da** se revarsă"[627]. În acest liber arbitru moștenit de la Adam, omul posedă astfel o cheie pentru a-l cunoaște pe Dumnezeu așa cum se reflectă în sufletul său, cu condiția să adopte "o dispoziție a minții care să fie liberă de sine"[628]. Această efemeritate a omului în voința divină este astfel similară cu invitația lui *Shaykh al-akbar* de a se comporta față de Dumnezeu "așa cum erai când nu erai un lucru" [629].

Omul moștenește astfel de la Adam această "mantie reversibilă a asemănării și deosebirii" care, potrivit stareţului, îi conferă atât onoare, cât și vină: "Liberul arbitru compunându-se cu servitutea voluntară, moartea cu viața, constrângerea cu libertatea, spiritul cu bestialitatea, asemănarea originară subzistând, iar deosebirile fiind cu atât mai chinuitoare"[630]. Într-adevăr, pentru Bernard, sufletul care nu consimte la ordinea divină este deci "disimilar cu Dumnezeu, dar și disimilar cu sine însuși"[631]. Astfel, pentru că nu era conștient nici de propria sa natură, nici de cea a liberului arbitru care îi fusese conferit, Adam, în opinia sa, a încetat să mai semene cu imaginea reflectată în sufletul său: "Adam, în paradis, plin de toate bunătățile, nu simțea nicio nevoie și, mai ales, purtând amprenta asemănării divine (*insigne divinae similitudinis*), unit cu societatea îngerilor, s-a lipsit de această glorie pentru a o schimba cu asemănarea cu animalele. Pentru că, neînțelegând că era de pe pământ atunci când se afla în culmea onoarei, omul a fost redus la rangul de animal: asemănarea divină este suplinită de asemănarea animală"[632]. Exilul pământesc al lui Adam apare

---

622 M. STANDAERT, La doctrine de l'image chez S. Bernard, p. 75. Acest liber arbitru comun omului și lui Dumnezeu nu este, prin urmare, o "egală ușurință de a face binele sau răul". De fapt, Dumnezeu l-a făcut pe om "drept" (Ec 7,29), iar pentru Bernard această *rectitudo* privește sufletul creat după chipul lui Dumnezeu, conform psalmului: "Dumnezeu, Domnul nostru, este drept, în el nu este nici o nelegiuire" (Ps 91,16), M. STANDAERT, La doctrine de l'image chez S. Bernard, p. 78-80. (Cf. și cu noțiunea de rectitudine prezentă în versetele Cor. 18,1-2).

623 BERNARD DE CLAIRVAUX, *De la grâce et du libre arbitre,* VII, 22, citat în BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre,* p. 295.

624 Cf. *supra,* ch. 2.2.

625 *Introduction,* dans BERNARD DE CLAIRVAUX, *L 'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre,* p. 195.

626 *Ibid.,* 184.

627 627 Michel CORBIN, *La grâce et la liberté chez saint Bernard de Clairvaux* (Initiations au Moyen Âge), Paris, Cerf, 2002, p. 143-144.

628 *Introduction,* în BERNARD DE CLAIRVAUX, *L 'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre,*

629 Cf. *supra,* ch. 3.4, p. 88.

630 P. MAGNARD, *Image et ressemblance,* p. 84.

631 631 BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon sur les Cantiques,* LXXXII, citat în P. MAGNARD, *Image et ressemblance,* p. 84.

632 BERNARD DE CLAIRVAUX, Predica asupra Cântărilor, XXXV, citat în M. STANDAERT, La doctrine de l'image chez S. Bernard, p. 84. Cf. observația noastră privind "omul-animal" al lui Ibn 'Arabï de mai sus, cap. 1.4, p. 33. De notat că, în timp ce am văzut că Bernard pare să păstreze prezența imaginii divine în permanența liberului arbitru (cf. supra, p. 101-102), la Grigore de Nyssa disimilitudinea implică dispariția acesteia: "Dacă imaginea are într-adevăr o asemănare cu modelul, ea își merită numele, dar dacă se îndepărtează de modelul pe care trebuia să-l imite, nu mai poate fi numită imagine", citat în P. MAGNARD, Image et ressemblance, p. 73.

astfel exclusiv ca o degradare și o înjosire pentru Bernard, în timp ce am văzut că pentru Ibn 'Arabī[633] el a fost împlinirea naturii adamice și semnul învestirii sale drept calif al lui Dumnezeu.

În acest fel, deși am văzut că *Shaykh al-akbar* face distincție între, pe de o parte, uitarea necesară care i-a permis lui Adam să devină înlocuitorul lui Dumnezeu (*na'ib*) pe pământ și, pe de altă parte, uitarea neglijentă a urmașilor săi care au fost rupți de adevărata lor natură, pentru Bernard există, dimpotrivă, o singură uitare. Căderea lui Adam pare să corespundă, în viziunea sa, trecerii de la asemănare la neverosimilitate prin uitarea adevăratei sale naturi: "Primul sejur este cel al neverosimilității. Această nobilă creatură, modelată în locuința asemănării, pentru că a fost făcută după chipul lui Dumnezeu, când nu era în demnitatea sa, nu l-a înțeles și a căzut de la asemănare la disimilaritate. Mare deosebire între cer și iad, între înger și animal, între Dumnezeu și diavol! O convertire execrabilă! O cădere blestemată! Suntem răniți când intrăm în lume, când trăim în lume, când ieșim din lume: de la tălpile picioarelor până la cap, nimic nu este sănătos în noi"[634]. Omul moștenește deci de la Adam condamnarea de a rătăci într-o lume "improprie pentru a satisface sufletul care, uitând de propria noblețe, nu se rușinează să se asimileze fiarelor"[635], pentru că a pierdut memoria lui Dumnezeu: "Nu că și-l amintește, ci pentru că l-ar fi cunoscut în Adam sau în alt loc, înainte de viața sa în trup sau atunci când a fost creat pentru a fi unit cu acest trup: nu are absolut nici o amintire de acest fel; totul se șterge în uitare"[636].

Uitând să coopereze la lucrarea Harului divin, Adam a uitat și să se conformeze propriei sale naturi pentru Bernard: "Căci unii dintre fiii lui Adam, "cunoscând pe Dumnezeu, nu L-au slăvit ca pe Dumnezeu și nu I-au adus mulțumiri, ci au fost împrăștiați în gândurile lor"" (Rom 1,21). În consecință, pe bună dreptate, "inimile lor s-au întunecat"; căci, după ce au cunoscut adevărul și l-au disprețuit, au primit ca o pedeapsă meritată faptul că nu-l mai cunoșteau" [637]. Astfel, "între primul "da" al lui Dumnezeu și plinătatea pe care ar fi adus-o cel de-al doilea "da" al omului, a existat o încercare: a-l alege pe Dumnezeu pentru Dumnezeu, rămânând aproape de El prin refuzul de a căuta altceva, spunând nu la acel "nu" care era posibil. (...) Adam a eșuat în acest test. El a abandonat neprihănirea în care fusese creat"[638].

Astfel, spre deosebire de ceea ce am văzut la Ibn Arabī, căderea lui Adam nu pare să corespundă unei realizări a unei ordini cosmologice la Bernard, întrucât ea apare doar ca o îndepărtare de Providența divină. Omul este astfel trimis "în punctul cel mai de jos al universului" din cauza acestei uitări[639]. Această viață de exil este deci încarcerată de carne, ca "principiu de egoism, de întoarcere asupra propriei persoane: viața "carnală", viața după (și nu în) carne, este viața "după sine""[640]. Ea se opune astfel spiritului, "care face din om o ființă de deschidere dezinteresată"[641]. În acest fel, "ca ființă a cărnii, omul nu poate scăpa de grija pentru sine; de fapt, în această particularitate el se pune pe sine ca identitate singulară"[642].

Pentru Bernard, sufletele oamenilor sunt, așadar, legate de trup atât timp cât durează viața de uitare: "De fapt, ele sunt încă legate de trup - chiar dacă nu prin viață sau senzație, cel puțin printr-un atașament natural - în măsura în care nu vor și nici nu pot să-și atingă desăvârșirea fără acest trup. Iată de ce nu înainte de restaurarea corpurilor, spiritele vor cunoaște această abandonare care este starea lor supremă de desăvârșire"[643]. Dar, datorită *Scripturii* - "singurul memorial posibil a

633 Cf. *supra,* ch. 2.6.

634 BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons divers,* XLII, citat în P. MAGNARD, *Image et ressemblance,* p. 79.

635 M. STANDAERT, *La doctrine de l'image chez S. Bernard,* p. 83.

636 AUGUSTIN, *De la Trinité,* XIV, 21, citat în M. CORBIN, *La grâce et la liberté chez saint Bernard,*

637 BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettres,* 18, 1-3, citat în J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique,* p. 281.

638 M. CORBIN, *La grâce et la liberté chez saint Bernard,* p. 136.

639 R. BRAGUE, L'anthropologie de l'humiliation, p. 133. Cf. ecoul cu versetul din Cor. 95, 5 citat mai sus, p. 37, 216 și p. 41.

640 Guillaume DE STEXHE, Entre le piège et Vabîme : l'ambiguïté du discours de l'amour, în Qu'est-ce que Dieu ? Philosophie / Théologie. Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Bibson (1929-1983) (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 33), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1985, p. 448.

641 Ibid.

642 Ibid., p. 446.

643 BERNARD DE CLAIRVAUX, *De l amour de Dieu,* XI, 30, citat în BERNARD DE CLAIRVAUX, *L amour*

ceea ce este radical inaccesibil memoriei noastre"[644] - și a liberului arbitru - mereu prezent în sufletul său - omul are întotdeauna posibilitatea de a reveni la cooperarea Harului: "Departe de a se pierde în gratuitate, omul se regăsește acolo, iar prezența sa de sine nu este abolită: dimpotrivă, ea se împlinește atunci când adoptă în prima persoană, în uniunea voințelor, gratuitatea care este însăși viața lui Dumnezeu"[645].

În acest fel, condiția pământească nu pare să-l priveze pe om de împlinirea sa în Bernard, cu condiția să se elibereze de iluziile cărnii, redescoperind, prin studiul *Scripturii* și meditației, adevărata natură a sufletului uman. Pentru Ibn 'Arabī, aceste dimensiuni se reunesc în revelația coranică, în măsura în care aceasta manifestă Realitatea mahomedană pe pământ[646] și îl face astfel pe Omul perfect să apară credincioșilor care se leapădă de starea lor iluzorie pentru a se cufunda în contemplarea sa[647]. Astfel, în timp ce relația abatelui cu condiția terestră pare să simbolizeze degradarea naturii umane, în timp ce pentru *Shaykh al-akbar* este o formă de împlinire, putem vedea că relațiile lor respective cu Revelația și cu condiția terestră nu sunt identice. introspecția converg spre o fericire în starea de servitute [648].

## 4.5 : Hristos ca "adevăratul Adam".

Din cauza acestei neglijențe, care l-a condus la diferența dintre Dumnezeu și el însuși, voința liberă a lui Adam rămâne, pentru Bernard, într-o stare latentă și imperfectă, transmisă urmașilor săi. Dar, spre deosebire de Ibn 'Arabī, care crede că potențialitatea omului perfect rămâne accesibilă oricărei ființe umane, pentru Bernard aceasta se face prin medierea lui Cristos - cel pe care Pavel îl descrie deja ca fiind "ultimul Adam" în 1 Cor 15,45.[649] - că restaurarea poate avea loc: "După ce a păcătuit, deși primise dubla putere de a nu păcătui și de a nu se tulbura, Adam a căzut în puterea de a nu păcătui și în puterea de a nu se tulbura, care face captivă voința liberă până când Mântuitorul o va elibera"[650]. Astfel, "toți oamenii născuți din vechiul Adam au păcătuit și au primit moartea și osânda, dar prin moartea celui de-al doilea Adam, "cu mult mai mult s-a revărsat harul lui Dumnezeu asupra multora" (Rom 5,15)"[651].

Căderea lui Adam este astfel reparată prin "umilința supremă" a Întrupării Cuvântului pentru Bernard [652]. Potrivit acestuia, există două tipuri de om: "Omul vechi și omul nou: Adam și Hristos. Adam este omul pământesc, Hristos omul ceresc; chipul celui dintâi este bătrânețea; chipul celui de-al doilea este noutatea" [653]. Natura christică este astfel mai apropiată de realitatea mahomedană, așa cum am observat la Ibn 'Arabī[654], în sensul că ea apare pur spirituală, în contrast cu natura adamică. Bernard preia de la Augustin traducerea *posse non peccare* a lui Adam - care este deopotrivă har și libertate - în *non posse peccare* a lui Hristos - care este o libertate mult mai mare: neputând muri -, "este însăși îndumnezeirea"[655]. Astfel, prin venirea lui Cristos, natura omului este cea care se transformă, chiar și în relația sa cu carnea: "Antropologia primește un nou accent din evenimentul Întrupării: astfel, ceea ce pare a fi rușinea noastră, trupul, primește o valoare pozitivă din faptul că Cristos și-a asumat o natură umană completă, compusă dintr-un suflet, dar la fel de hotărât dintr-un

---

*de Dieu. La grâce et le libre arbitre,* p. 137.

644 M. CORBIN, *La grâce et la liberté chez saint Bernard,* p. 132.

645 G. DE STEXHE, *Entre le piège et l'abîme,* p. 448.

646 Cf. *supra,* ch. 3.3.

647 Cf. *supra,* ch. 1.4.

648 Cf. supra, cap. 1.7, despre cunoașterea perfectă oferită de starea de servitute ('ubùdiyya).

649 Trebuie remarcat faptul că și Coranul afirmă o natură comună între Adam și Iisus: "În ochii lui Dumnezeu, Iisus este asemenea lui Adam: Dumnezeu l-a creat din pământ, apoi i-a spus: "Fii și el a fost"" (Cor. 3:59). Vezi și comparațiile dintre cele două figuri ale lui Ibn 'Arabi menționate mai sus, p. 65, n. 388 și p. 66 n. 393.

650 M. CORBIN, *La grâce et la liberté chez saint Bernard,* p. 142.

651 *Ibid.,p.* 130.

652 M. STANDAERT, *La doctrine de l'image chez S. Bernard,* p. 84.

653 BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons,* LXIX, citat în M. STANDAERT, *La doctrine de l'image chez S. Bernard,* 108.

654 Cf. *supra,* ch. 3.1.

655 M. CORBIN, *La grâce et la liberté chez saint Bernard,* p. 140-141.

trup"[656].

Evenimentul Hristos pare astfel să influențeze umanitatea într-un mod fundamental nou pentru Bernard, spre deosebire de modul în care Ibn 'Arabī descria modul în care creația lui Adam și succesiunea de profeți manifestau deja prezența Realității mahomedane în natura umană; întruparea pământească a lui Mahomed și *Coranul* nu fac decât să pecetluiască perfect un proces început odată cu originea Manifestării[657].

*Noul Testament* propune astfel un "chip nou", prin care Dumnezeu îl cheamă pe om la "asimilarea de sine" pentru stareț[658]. Într-adevăr, de ceea ce ne-a lăsat moștenire Adam în trup, Hristos ne eliberează prin Duhul Sfânt: "Toți am contractat pe bună dreptate păcatul lui Adam, în care am păcătuit; căci atunci când el era vinovat, noi eram în el, și toți am venit din trup prin concupiscență carnală. Or, noi suntem născuți chiar mai cu adevărat din Dumnezeu, după Duhul, decât din Adam, după trup; și, după acest Duh, am existat, în Iisus Hristos, cu mult înainte de a exista după trup, în Adam [659]. (...) Dacă murim cu toții în Adam, de ce nu ne-ar readuce Hristos, prin puterea sa, la viață? "[660]. Această existență spirituală prin Hristos, care precede existența trupească prin Adam, face astfel ecou preexistenței Realității mahomedane în legătură cu crearea primului om pentru *Shaykh al-akbar* și cu "pactul profeților" evocat de Coran[661], pe care îl consideră primar în legătură cu pactul sufletelor.

Dar pentru Bernard, care se bazează în special pe Ioan 8,28 - "Isus le-a spus: "Adevărat, adevărat vă spun că, înainte ca Avraam să fi fost, eu sunt"[662] -, Întruparea nu este un al doilea eveniment în istoria creației, întrucât este dimpotrivă dovada că "supraabundența promisiunii Tatălui ne precede de mult"[663]. Dacă există într-adevăr o secvență creație / păcat / re-creație, sensul primei etape este cel care se împlinește în cea de-a treia, astfel încât "ceea ce Adam nu a făcut și trebuia să facă, a făcut Isus. Adevăratul Adam și mai mult decât Adam"[664]. Pentru Bernard, prin urmare, nu se pune problema creării lui Adam *in puris naturalibus*: din moment ce Adam este "umbra proiectată de Isus", este "imposibil să vorbim de creație fără cea mai frumoasă re-creație care dezvăluie miza"[665].

Natura lui Adam face astfel posibilă întruparea lui Hristos pentru Bernard, așa cum face posibilă întruparea Realității mahomedane pentru Ibn 'Arabī. Adam este, de fapt, "figura" (Rom 5,14) Celui care trebuia "să adune într-unul singur pe copiii lui Dumnezeu care erau împrăștiați" (Ioan 11,52); el nu era Cel în care toți sunt împăcați cu Dumnezeu, ci Cel în care toți sunt împrăștiați"[666], la fel cum Ibn 'Arabī consideră că Mahomed posedă cuvintele sintetice și Adam numele detaliate[667]. Dar, în timp ce Ibn 'Arabī consideră că naturile lui Adam și a Realității mahomedane sunt net diferite - în sensul că una este trupească și cealaltă spirituală -, pentru Bernard, Iisus este cel care împlinește cu adevărat natura adamică: "Dacă el este adevăratul Adam, este pentru că îl readuce pe om la frumusețea sa originară, la splendoarea pe care o avea Adam, conform Psalmului abia dacă l-ai făcut mai mic decât un zeu, încununându-l cu glorie și frumusețe" (Ps 8,6)"[668].

---

656 R. BRAGUE, *L'anthropologie de l'humiliation,* p. 138.

657 A se vedea supra, cap. 3.3. Trebuie să menționăm și acest *hadith* care evocă apropierea dintre natura Profetului și cea a lui Hristos: "Eu sunt cel mai apropiat de Iisus, fiul Mariei, dintre toți oamenii, în această lume și în cea viitoare. (...) Profeții sunt frați în credință, au mame diferite, dar religia lor este una. Astfel, nu există niciun profet între noi [Muhammad și Iisus]", MUSULMAN (n° 2365c, cartea 43, *Fadâ'il 'isâ*, hadith 190).

658 M. STANDAERT, *La doctrine de l'image chez S. Bernard,* p. 120

659 Cf. Ef 1,4: "În el ne-a ales Dumnezeu înainte de întemeierea lumii".

660 660 BERNARD DE CLAIRVAUX, *À la louange de la milice nouvelle,* XI, 20-28, citat în J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique,* p. 355-356.

661 Cor. 3:81, *supra,* ch. 3.3, p. 85-86.

662 Observați asemănarea evidentă cu *hadisul* citat pe larg de Ibn 'Arabi: "Am fost profet când Adam era între apă și lut", cf. supra, cap. 3.3.

663 M. CORBIN, *La grâce et la liberté chez saint Bernard,* p. 131.

664 *Ibid.,p.* 147.

665 *Ibid.,p.* 142.

666 *Ibid.,* p. 133.

667 Cf. *supra,* ch. 3.3.

668 M. CORBIN, *La grâce et la liberté chez saint Bernard,* p. 133.

Astfel, venirea lui Hristos "îl retrogradează pe Adam la prima treaptă a scării care duce la Cetatea lui Dumnezeu" pentru Bernard, în cuvintele lui Pavel: "Cel dintâi om a venit de pe pământ, iar cel de-al doilea vine din cer" (1 Cor 15,46)[669]. Dacă Cetatea lui Dumnezeu este "mai frumoasă decât Grădina Edenului atemporală", ea este "totuși adevărul"[670]. Bernard contracarează astfel imaginea paradisului pierdut și a Grădinii Edenului ca loc al deliciilor [671], întrucât Adam al său "ne scoate din fascinația veșnicei reîntoarceri a aceluiași lucru și manifestă ireversibilitatea istoriei"[672]. Pe de altă parte, în timp ce pentru Ibn 'Arabī natura adamică dă acces la Realitatea mahomedană, în măsura în care a permis întruparea sa pământească, aceasta marchează încheierea unei revoluții temporale și întoarcerea la starea primordială a Creației, mai degrabă decât un orizont care se deschide spre noi timpuri viitoare [673].

În acest fel, natura umană este incapabilă să se ridice din degradarea sa fără intervenția lui Hristos pentru Bernard: "Căderea păcătosului nu se datorează puterii pe care a primit-o, ci viciului voinței sale. După ce a căzut prin voință, el nu mai este liber de acum înainte să se ridice din nou prin voință (...) De fapt, a ieși dintr-o groapă prin propriile forțe nu este la fel de ușor ca și cum ai cădea în ea. Numai prin voință, omul a căzut în groapa păcatului, dar nu prin voință are mijloacele de a se putea ridica din nou, întrucât de acum înainte, chiar dacă ar vrea, nu ar putea evita să păcătuiască"[674]. Astfel, "căderea lui Adam marchează trecerea de la o primă economie a harului la o a doua", întrucât în prima "creatura este lăsată doar la forța voinței sale libere", în timp ce în a doua "este forța lui Dumnezeu care îi vine în ajutor"[675]. Cristos "al credinței Sfântului Paul" ocupă astfel centrul *De gratia et libero arbitrio* "în măsura în care este Înțelepciunea și Puterea lui Dumnezeu"[676]. El realizează astfel Harul divin în timp ce "voința liberă este incapabilă să se salveze pe sine", iar pentru Bernard - care împrumută "*capax*" din terminologia augustiniană - "voința liberă este doar "capabilă" de o mântuire al cărei autor este Dumnezeu"[677]. Această universalitate a mântuirii prin Hristos corespunde astfel doctrinei extinderii comunității (*shumûl al-umma*), în care am văzut că Ibn 'Arabī considera că toți oamenii fără deosebire vor fi mântuiți de Milostivirea divină manifestată în Mahomed[678].

## 4.6 : Umilința ca o cale pentru fiul lui Adam

Am văzut mai sus că Bernard consideră că *liberul arbitru* este imaginea lui Dumnezeu în om, care rămâne în el în ciuda căderii, în timp ce asemănarea cu această imagine - care rezidă în aplicarea virtuților - rămâne pierdută. Astfel, "omul, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, a fost constituit de Creator într-o minunată capacitate de a ajunge la Dumnezeu (...), o capacitate indestructibilă, supusă vicisitudinilor, da, dar rămânând mereu gajul posibilității celei mai înalte uniri cu Dumnezeu" [679]. De fapt, această capacitate este o "tunică fără cusur", care "nu era altceva în Adam decât imaginea divină așezată și ca și cum ar fi imprimată în natura sa, incapabilă de a fi divizată sau scindată" [680]. Antropologia lui Bernard, pe care își întemeiază concepția sa despre calea spirituală, este în acest fel orientată în întregime spre "desăvârșirea totală și restaurarea completă - începută aici jos - a chipului lui Dumnezeu"[681], la fel cum calea preconizată de *Shaykh al-akbar* vizează realizarea formei **Omului perfect** prezent în fiecare om [682].

---

669 *Ibid.*
670 *Ibid., p.* 134.
671 *Ibid.,p.* 147.
672 *Ibid.,p.* 138.
673 Cf. *supra,* ch. 3.2.
674 BERNARD DE CLAIRVAUX, *De la grâce et du libre arbitre,* VII, 23, citat în BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre,* p. 297.
675 M. CORBIN, *La grâce et la liberté chez saint Bernard,* p. 135.
676 *Introduction,* în BERNARD DE CLAIRVAUX, *L 'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre,*
677 *Ibid.,p.* 195 și 183.
678 Cf. *supra,* ch. 3.4, p. 89.
679 M. STANDAERT, *La doctrine de l'image chez S. Bernard,* p. 129.
680 *Ibid.,p.* 99.
681 *Introduction,* în BERNARD DE CLAIRVAUX, *L 'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre,* p. 173.
682 Cf. *supra,* ch. 1.4.

Această căutare a asemănării pierdute are loc în inima sufletului, la Bernard ca și la Ibn ' 'Arabī: "Vei găsi, poate, treptele pe care trebuie să le urci, trepte pe care tu însuți le vei citi mult mai bine în inima ta, pe măsură ce le urci, decât în cartea noastră"[683]. Într-adevăr, deși observarea lumii exterioare nu este denigrată de către abate - care este fidel în acest sens cuvintelor lui Paul: "Desăvârşirile invizibile ale lui Dumnezeu, puterea sa veșnică și divinitatea sa, se văd ca cu ochiul, încă de la crearea lumii, când sunt considerate în lucrările sale" (Rom 1,20) - am menționat deja faptul că el consideră că numai prin examinarea sufletului uman se poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu: "Dacă privirea lucrurilor vizibile ar trebui să ducă deja la înțelegerea însușirilor invizibile ale lui Dumnezeu, cu atât mai mult ar trebui să ducă la cunoașterea creaturii făcute după chipul lui Dumnezeu, adică a sufletului uman"[684]. Nu este vorba de "a-L vedea pe Dumnezeu", ci mai degrabă de "a se vedea pe sine însuși prin însuși ochiul lui Dumnezeu", în ceea ce este deodată "unire a spiritului", "viziune reciprocă" și "iubire reciprocă"[685] : "Ce asemănare prodigioasă este ceea ce se vede prin viziunea lui Dumnezeu, sau mai degrabă ceea ce este viziunea lui Dumnezeu"[686]. Cunoașterea perfectă pare să corespundă astfel stării oglinzii adamice a lui *Fusûs al-hikam*, în care Dumnezeu se reflectă fără obstacol[687].

Pentru Bernard, restabilirea asemănării constă în a permite imaginii lui Dumnezeu să locuiască în golul nostru interior evaziv: "Acest gol trebuie să fie lăsat perpetuu gol de noi înșine, fără să-l umplem nici cu plângerile, nici cu meritele noastre, și astfel menținut, oferit harului divin pentru ca acesta să poată acționa acolo"[688]. Pentru a recăpăta asemănarea, sufletul omenesc trebuie deci să se golească de toată disimilitudinea acumulată prin uitarea adamică: "Numai atunci când *Imago Dei* va înceta să mai strălucească pentru sine însuși, el va manifesta ceea ce este imaginea sa"[689]. Astfel, pentru Bernard, care preia motivul vasului de la Paul[690]: "Este cu adevărat credincios cel care nu crede în sine și nici nu speră în sine, care a devenit pentru sine ca un vas pierdut"[691].

Pentru abatele cistercian, ca și pentru Ibn 'Arabī, calea spre cunoașterea lui Dumnezeu este o cale a umilinței care dezvăluie sufletul uman: "Umilința este cea care dezvăluie esența omului într-o lumină specifică. Nu mai este antropologia care întemeiază umilința, ci umilința care întemeiază antropologia"[692]. Această umilință este de fapt, potrivit lui, "calea care duce la adevăr (*ducit ad veritatem*)", în timp ce "cunoașterea adevărului este fructul umilinței (*cognitionem veritatis fructum esse humilitatis*) "[693], la fel cum cunoașterea ultimă este cea a "robului perfect" la Ibn 'Arabī[694].

La fel ca Bernard, el face distincție între cunoașterea dobândită prin reflecție și cea pe care slujitorul o obține prin dezvăluire. Astfel, prima este smerenia cunoașterii, iar cea de-a doua este smerenia inimii: "Prin cea dintâi, știm că nu suntem nimic, și aceasta o învățăm de la noi înșine și de la propria noastră slăbiciune; prin cea de-a doua, călcăm în picioare slava lumii, și aceasta o învățăm de la cel care s-a golit pe sine, luând forma unui sclav"[695]. Astfel, pentru Bernard ca și

---

683 BERNARD DE CLAIRVAUX, Des degrés de l'humilité et de l'orgueil, III, 59, citat în Jean-Louis CHRÉTIEN, L'humilité selon saint Bernard, în Communio, 10/4 (1985), p. 115.

684 BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons,* IX, 2, citat în M. STANDAERT, *La doctrine de l'image chez S. Bernard,* p. 93.

685 P. MAGNARD, *Image et ressemblance,* p. 84.

686 BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon sur les Cantiques,* LXXXII, citat în P. MAGNARD, *Image et ressemblance,* p. 84.

687 Cf. *supra,* ch. 1.3.

688 *Ibid.,* p. 122.

689 P. MAGNARD, *Image et ressemblance,* p. 85.

690 Cf. 2 Cor 4,7: "Această comoară o purtăm în vase de lut, pentru ca această mare putere să fie atribuită lui Dumnezeu și nu nouă".

691 691 BERNARD DE CLAIRVAUX, *Des degrés de l'humilité et de l'orgueil,* IV, 232, citat în J.-L. CHRÉTIEN, *L'humilité selon saint Bernard,* p. 123.

692 R. BRAGUE,*L'anthropologie de l'humiliation,* p. 136.

693 BERNARD DE CLAIRVAUX, Des degrés de l'humilité et de l'orgueil, I, 16-17, citat în R. BRAGUE, L'anthropologie de l'humiliation, p. 136-137. Bernard distinge, de asemenea, *Consideratio*, care este acest mod umil de cunoaștere, de *Curiositas*, care este un mod orgolios de cunoaștere, ibidem, p. 145.

694 Cf. *supra,* ch. 1.7.

695 BERNARD DE CLAIRVAUX, *Des degrés de l'humilité et de l'orgueil,* IV, 184, citat în J.-L. CHRÉTIEN, *L'humilité selon saint Bernard,* p. 118.

pentru Ibn 'Arabī, calea spre asemănare trece în mod necesar prin recunoașterea umilinței noastre, iar experiența extazului la care duce această cale presupune "experiența unui anumit nimic (*nihil*)", astfel încât "extazul nu este altceva decât incandescența umilinței"[696]. Abatele cistercian și *Shaykh al-akbar* par astfel să comunice o experiență comună a efemerității: "Pentru mine, când nu cunoșteam încă adevărul, credeam că sunt ceva, în timp ce nu eram nimic (*aliquid me putabam esse, cum nihil essem*)"[697], iar "Ființa Îi aparține Lui, iar inexistența îți aparține ție; El nu încetează niciodată să fie și tu nu încetezi niciodată să nu fii" [698].

Astfel, pentru Bernard, scopul parcursului spiritual este de a ajunge la acest al patrulea grad de iubire: "Să fim încântați de a fi ceea ce suntem în fața lui Dumnezeu, care este ceea ce este; să ne bucurăm că este din ce în ce mai vrednic de iubire, El, care nu încetează niciodată să ia inițiativa și să depășească, prin grija sa, cele mai mici dorințe ale copiilor săi; să triumfăm lăsându-l pe El să triumfe"[699]. De fapt, după el: "Adevărata iubire se ajunge de la sine. Ea își are răsplata sa, care nu este alta decât obiectul iubit"[700]. Această iubire este comparabilă, din acest punct de vedere, cu cea trăită de către deschizătorul de drumuri care a atins servitutea desăvârșită și care nu cunoaște, după spusele lui Ibn 'Arabī: "Nimic altceva decât însăși Existența Sa"[701].

Preconizând umilința care se exprimă în această iubire ca fiind calea spre cunoaștere, "Bernard ferește finitudinea umană de orice abolire în această unire care este totuși procesul de "deificare" a omului", căci, potrivit lui, "este într-adevăr finitudinea, și nu abolirea ei, cea căreia i se promite gloria"[702], așa cum *Shaykh al-akbar* concepe Omul perfect ca fiind "Creatura-reală" (*al-haqq al-khalq*)[703]. Prin această smerenie, pentru abatele cistercian, omul își redescoperă asemănarea cu imaginea după care Dumnezeu l-a creat pe Adam: "Suntem creaturi nobile și înzestrate cu un suflet mare (*magni cujusdam animî*)"[704], deoarece aceasta îi permite să se golească de disimilitudinea sa pentru a permite chipului lui Dumnezeu să existe: "conștientizează, omule, că ești o glie (limus) și nu te mândri; conștientizează că ești asociat cu Dumnezeu și nu fi nerecunoscător"[705]. În același mod, am văzut că Ibn 'Arabī îi poruncește călătorului să fie "păstrătorul Lui în blam" și să facă din El "păstrătorul tău în laudă"[706]. În acest efort de a se coborî, omul își redescoperă natura sa primordială: "În abisul smereniei se găsește și adevărata înălțime, cea care privește de sus (*despicere*) orice înălțime omenească, orice înălțime care ar pretinde să o înlocuiască pe cea a lui Dumnezeu"[707].

Astfel, pentru Bernard ca și pentru Ibn 'Arabī - care ne îndemna să împrumutăm oglinda profetică împodobindu-ne cu "caracterele nobile" (*makarim al-akhlaq*) ale lui Mahomed[708] -, credinciosul trebuie să se împodobească cu atributele Cuvântului, pentru a regăsi în sine această asemănare cu Dumnezeu: "Ce este, deci, asemănarea pentru o imagine? Este să imite modelul său. Dacă omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, nu trebuie oare să trăiască imitându-l pe cel care este Chipul, Cuvântul divin?"[709].

După cum am văzut în această scurtă secțiune comparativă, Bernard și Ibn 'Arabī par să desfășoare două adamologii similare, deși fiecare dintre ele este puternic marcată de amprenta

696 R. BRAGUE,*L'anthropologie de l'humiliation,* p. 145.
697 BERNARD DE CLAIRVAUX, *Des degrés de l'humilité et de l'orgueil,* IV, 15, citat în R. Brag *L'anthropologie de l'humiliation,* p. 149.
698 *Fut.* II, 54, citat în C. ADDAS, *Ibn Arabï et le voyage sans retour,* p. 92.
699 M. CORBIN, *La grâce et la liberté chez saint Bernard,* p. 141.
700 BERNARD DE CLAIRVAUX, *De l'Amour de Dieu,* VII, 17, BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre,* p. 103.
701 Cf. *supra,* p. 1.5, p. 36.
702 G. DE STEXHE, *Entre le piège et l'abîme,* p. 449.
703 Cf. *supra,* ch. 1.7., p. 45.
704 BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons pour l'Ascension,* IV, 3, citat în R. BRAGUE, *L'anthropologie l'humiliation, p.* 134.
705 BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons pour la veille de Noël,* III, *9,* citat în R. Brague, *L'anthropologie de l'humiliation,* p. 134.
706 Cf. *supra,* ch. 1.5, p. 38.
707 J.-L. CHRÉTIEN, *L 'humilité selon saint Bernard,* p. 127.
708 Cf. *supra,* ch. 3.4, p. 89.
709 P. MAGNARD, *Image et ressemblance,* p. 81.

tradițiilor lor respective. Într-adevăr, deși există o analogie evidentă între modul în care cistercianul îl articulează pe Adam cu Hristos care îl precede și cel al lui *Shaykh al-akbar*, pentru care Realitatea mahomedană este absolut primară, este clar că apariția lui Iisus deschide noi timpuri, în timp ce întruparea lui Mahomed readuce Creația la originea ei. Observăm, de asemenea, că, în timp ce pentru Bernard forma divină a lui Adam rezidă în existența *liberului său arbitru*, iar pentru Ibn 'Arabī aceasta se vede în toate dimensiunile naturii adamice și în funcția sa cosmologică, în cele din urmă, ea se manifestă în mod desăvârșit în natura indefinită a sufletului uman. În acest fel, natura indefinită a sufletului este propriu-zis urma formei lui Dumnezeu după care a fost creat Adam pentru Ibn 'Arabī și prin care am văzut că acesta a manifestat prezența numelui "Dumnezeu" (*Allah*), reunindu-le pe toate celelalte. Astfel, atât pentru *Shaykh al-akbar*, cât și pentru abatele cistercienilor, omul manifestă sau nu asemănarea cu imaginea acestui Nume suprem: "Cei care ating perfecțiunea manifestă numele Allah și, prin urmare, toate Numele lui Dumnezeu", în timp ce "cei care nu reușesc să atingă perfecțiunea nu manifestă decât o parte din Nume, în acest sens ei se alătură animalelor și altor ființe neumane care nu sunt decât reflecții parțiale ale lui Dumnezeu"[710].

---

710 S. MURATA, *The Tao of Islam,* p. 44.

# Concluzii

## *A: Orizonturi ale Adamilor lui Ibn 'Arabī*

În limitele acestui studiu, am încercat să schițăm figura lui Adam așa cum apare ea în gândirea și scrierile lui Ibn 'Arabī, prin analiza evocării sale în diferite locuri din opera sa. În primul rând, am văzut că Adamul din *Fusùs al-hikam* se caracterizează prin funcția sa istmică, deoarece el apare ca o oglindă cu două fețe: una prin care Dumnezeu se contemplă pe Sine însuși în Manifestarea Sa, iar cealaltă prin care fiecare om din urmașii săi moștenește posibilitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu prin observarea propriului suflet, în măsura în care acesta a fost creat după forma Sa. Am văzut apoi cum căderea lui Adam și întruparea sa pământească, așa cum este descrisă de Ibn 'Arabī în *K. al-isfâr*, l-au investit pe primul Om desăvârșit drept calif al lui Dumnezeu pe pământ, ca punct central și loctiitor al cosmosului. Am discutat, de asemenea, despre modul în care *Shaykh al-akbar* a considerat că emanarea Evei din Adam a împlinit natura sa intrinsecă duală și a permis ca "sufletul său unic" (Cor. 4:1) să manifeste din el multiplicitatea din Creație. În continuare, am văzut că Ibn 'Arabī pare să facă o paralelă între Adam, **Calamus** și Intelectul Prim, în special prin figura Vulturului din *Risâlat al-ittïhâd al-kawni*. Dar am văzut, de asemenea, că concepția sa despre Realitatea mahomedană îl plasează pe Profet înaintea lui Adam în preexistență și că Creația a suferit o revoluție spre originea sa odată cu venirea lui Mahomed pe pământ.

Acest studiu a permis astfel să evidențieze modul în care diferitele motive folosite de Shaykh al-akbar pentru a descrie natura lui Adam sunt răspândite în întreaga sa operă, cu coerență și continuitate. Într-adevăr, am văzut că formulările conceptuale și descrierile relațiilor dintre diferitele noțiuni referitoare la natura adamică nu au fost niciodată sintetizate într-o singură lucrare, ci mai degrabă au fost dezvoltate în funcție de aspecte uneori foarte diferite în *Fusùs al-hikam*, *Futùhât* și mai multe epistole. Acest lucru confirmă relevanța metodei adoptate pentru această cercetare și necesitatea de a aborda gândirea lui Ibn 'Arabï cât mai transversal posibil, cu riscul de a ne limita înțelegerea acestor noțiuni la un aspect specific dezvoltat într-o anumită lucrare. Studiul a servit, de asemenea, la ilustrarea importanței relației strânse dintre scrierile lui Ibn 'Arabī și textul coranic, atât în formularea sa aparentă, cât și în aluziile sale subtile, și a necesității de a ține cont de această intertextualitate pentru a înțelege toate dimensiunile gândirii sale.

Astfel, am văzut că Ibn 'Arabī a utilizat în mod original și îndrăzneț motivele din *Coran* și din tradiția *Hadith* care se referă la Adam, în special prin apropierea naturii angelice de cea a lui Iblis, prin atribuirea unei valori pozitive căderii și a uitării lui Adam, prin descrierea relației acestuia cu Eva într-un mod dinamic și interdependent sau prin afirmarea preexistenței Realității mahomedane. În acest fel, am arătat că multiplele calificări care păreau să desemneze realități uneori foarte asemănătoare în aparență (Adam, **Omul perfect**, Calamus, Realitatea mahomedană etc.), descriau fiecare un aspect nuanțat și particular al naturii **Omului perfect** adamic.

În cele din urmă, am discutat potențialul comparativ al adamologiei lui Ibn 'Arabī, oferind o scurtă analiză a convergențelor și divergențelor sale cu utilizarea figurii lui Adam de către Bernard de Clairvaux. Dintre elementele menționate, am văzut că raporturile lor respective cu *Scriptura* și cu experiența mistică păreau să facă posibilă compararea gândurilor lor într-un mod relevant. De exemplu, am văzut că ei par să împărtășească concepția despre natura evazivă a formei/imaginii divine conferite lui Adam și prezente în sufletul uman. Am arătat, de asemenea, că legătura propusă de Bernard între Adam, *Cuvântul* și întruparea sa în Iisus, ar putea fi comparată cu cea pe care Ibn 'Arabī a stabilit-o între Adam, Realitatea mahomedană și epifanizarea sa în Profet, în ciuda diferențelor dintre implicațiile lor respective. Dar am văzut, de asemenea, că Ibn 'Arabī și Bernard diferă semnificativ în modul în care au considerat uitarea și căderea lui Adam.

Multe dintre motivele întâlnite în cursul acestei cercetări merită o analiză specială și aprofundată. Relațiile dintre figura lui Adam și noțiunea de oglindă, de calambur și de copac ca simbol al Omului perfect, sau cu figura lui Mahomed și cea a celorlalți profeți, oferă numeroase perspective de cercetare promițătoare. Pe de altă parte, în domeniul analizei comparative, articularea dintre Adam, realitatea mahomedană și figura lui Hristos, așa cum a fost înțeleasă și

utilizată de Ibn Arabī, nu și-a dezvăluit cu siguranță toate implicațiile și pare să deschidă căi deosebit de interesante pentru dialogul interreligios.

Dincolo de ceea ce am abordat în acest studiu, o înțelegere a Adamilor lui Ibn 'Arabī ar necesita cu siguranță cercetări suplimentare, în special în ceea ce privește numeroasele evocări ale lui Adam în contextele mai mult narative ale operei sale. Într-adevăr, deși ne-am concentrat în principal asupra textelor mai teoretice, ni se pare că o cercetare ulterioară, folosind motivele analizate aici pentru a aborda diferitele narațiuni în care Ibn 'Arabī evocă figura lui Adam - adesea în timpul unei viziuni sau al unei călătorii spirituale - ar fi deosebit de fertilă și relevantă.

În același mod, studiul gândirii lui Ibn 'Arabī ar beneficia, de asemenea, de examinarea bagajului său tradițional, prin compararea poveștilor și motivelor pe care le relatează despre Adams al său cu cele găsite în literatura clasică a sufismului, exegeza coranică și tradiția *hadith*. Într-adevăr, pentru că beneficiază de un tratament considerabil din partea tradiției islamice, figura lui Adam este cu siguranță o revelație privilegiată a articulării dintre moștenirea tradițională și contribuțiile proprii ale lui Ibn 'Arabī. În cele din urmă, întrucât observăm uneori o asemănare între anumite interpretări ale lui *Shaykh al-akbar* și concepțiile tipic evreiești sau creștine ale figurii lui Adam, ar fi cu siguranță interesant să folosim acest lucru pentru a analiza relația lui Ibn 'Arabī cu literatura non-islamică[711].

## B: Caracterul indefinit al umanității adamice

Dacă identificăm trăsăturile esențiale ale umanității conturate de adamologia lui Ibn 'Arabī, vedem că omul pe care îl descrie nu este "considerat obiectiv", ci mai degrabă "recunoscut calitativ"[712]. Într-adevăr, concepția sa despre natura umană este înrădăcinată mai întâi într-o metafizică a originilor extrasă din revelația coranică, înainte de a desemna existența ca fiind calificată de experiența noastră comună de viață[713]. Astfel, deoarece *Cuvântul divin* este întotdeauna primul, Ibn 'Arabī consideră că "Dumnezeu nu vorbește decât în tăcerea creaturii"[714] și că "rugăciunea perfectă este, în cele din urmă, cea în care slujitorul îl lasă pe Dumnezeu să se roage lui Dumnezeu"[715]. În acest fel, omul este inseparabil de *Cuvântul divin*, în măsura în care trebuie să devină "interpretul celor două *Cărți* în care vorbește Dumnezeu: Coranul și universul"[716]. Dar dacă, în schimb, activitatea creatoare a omului permite actualizarea *Cuvântului divin* în fiecare clipă, în funcție de caracteristicile timpului, pentru Ibn 'Arabī nu există o apropriere de către om a textului revelației: "Nu omul este cel care locuiește în *Coran*, ci *Coranul* este cel care locuiește în om"[717]. Astfel, am văzut că această prezență a *Cuvântului divin* în om s-a manifestat în mod sintetic în Cuvintele de adunare (*jawàmi' al-kalim*) primite de Muhammad[718], din care emană Numele primite în detaliu de Adam[719] și care sunt răspândite în cosmos. În acest fel, dacă Realitatea mahomedană

711 Se pare că avea o anumită cunoaștere a scripturilor iudaice, deși nu este posibil să se stabilească în ce măsură. De exemplu, Ibn 'Arabi relatează că *Biblia* începe cu litera **beth**, la fel cum *Coranul* începe cu litera **ba** (prima literă a **basmala**, cf. supra, cap. 3.5), cf. Fut. I, 83, citat în M. CHODKIEWICZ, Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya, p. 292, n. 118. Și tot el afirmă, în legătură cu versetul din Cor. 18, 23-24 ("Și să nu spui despre un lucru: "Voi face asta mâine", fără voia lui Dumnezeu (illà anyashâ 'a Llâh)", din care este preluată celebra formulă "in shâ 'a Allah"): "același verset se găsește în limba ebraică în Tora", Fut. II, 260-262, citat în Denis GRIL, Le terme du voyage, în M. CHODKIEWICZ (ed.), Les illuminations de La Mecque, p. 160 și 311-312, n. 48. De notat că singurul verset care pare să se apropie de acest lucru nu se găsește în *Biblie*, ci în *Deuterocanonicul* Si 39:6: "Dacă Domnul, Dumnezeul cel mare, va vrea".

712 S. MURATA, *The Tao of Islam,* p. 39.

713 "Teosofia sufi postulează o teofanie primordială (nimic mai puțin, dar nimic mai mult), adică o antropomorfoză la nivelul Îngerului, în metaistorie (forma divină a lui Adam celest), în timp ce Întruparea la nivelul istoriei și al datelor sale perceptibile (prin simțuri) și controlabile (rațional), devine un fapt unic, în contextul unor evenimente ireversibile", H. CORBIN, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi, p. 273.

714 M. CHODKIEWICZ, *Un océan sans rivage,* p. 54.

715 *Ibid.,p.* 160.

716 *Ibid.,* p. 119.

717 Ibidem, p. 126. Cf. supra, cap. 1.4 și 3.3, cu privire la relația dintre Omul Perfect și *Coran*.

718 Cf. *supra,* ch. 2.5 et 3.3.

719 Cf. *supra,* ch. 2.6.

marchează unitatea primordială a acestui *Cuvânt* - simbolizată prin figura **Calame**-ului[720] -, natura adamică apare ca o sinteză la joncțiunea (*barzakh*) dintre unitatea lumii spirituale și dispersia lumii materiale.

Există două diferențe fundamentale între ființele umane și alte creaturi. Prima este că urmașii lui Adam moștenesc din natura sa de Om perfect calitatea de a reuni cosmosul într-o singură ființă, în timp ce celelalte creaturi - de la îngeri la omul animal - sunt doar părți deconectate ale unui întreg. A doua, care decurge de aici, este că limitarea intrinsecă a acestor creaturi le atribuie o capacitate și un destin absolut determinate de natura lor, în timp ce cea a omului rămâne în cele din urmă indefinibilă, deoarece, întrucât natura sa este de a reuni toate calitățile specifice, niciuna nu i se poate aplica propriu-zis: "Ființele umane sunt tocmai, spre deosebire de celelalte creaturi, mistere"[721]. În consecință, întrucât natura ființei umane rămâne definitiv necunoscută, posibilitățile sale sunt indefinibile: "Ființele umane sunt definite prin faptul că sunt deschise spre infinit"[722].

În acest fel, se pare că natura corporală, deși moștenită de la Adam și necesară pentru îndeplinirea funcției sale, nu înglobează pentru Ibn 'Arabī realitatea omului. Acest lucru explică, fără îndoială, episodul călătoriei sale spirituale pe care l-am menționat în introducere, în timpul căruia a fost "dezbrăcat de natura sa corporală" (*nash 'a al-badaniyya*), înainte de a ajunge în primul cer pentru a se regăsi "în același timp în fața și la dreapta" lui Adam[723]. Într-adevăr, această multiplicitate a corpurilor individuale nu pare să epuizeze în niciun fel unitatea naturii umane, iar Ibn 'Arabī povestește cum Adam, răspunzând la uimirea sa față de această ubicuitate bruscă, i-a spus zâmbind că și el s-a văzut, în momentul Pactului primordial (*mithaq*)[724], "înaintea lui Dumnezeu și la dreapta Lui cu fiii mei"[725]. Din acel moment, prin moștenirea naturii adamice, fiecare ființă umană conține în sine semințele capabile să genereze alte naturi indefinibile: "S-au succedat nenumărați "Adami", fiecare dintre ei fiind punctul de plecare al unui astfel de ciclu uman"[726].

## *C: Tradiție și provocări contemporane*

Am văzut în ce măsură interpretarea lui Ibn 'Arabī a motivelor prezente în *Coran* îi permite lui Ibn 'Arabī să identifice o figură cu adevărat originală a lui Adam. Cu toate acestea, deoarece dezvoltările sale se bazează pe o "acceptare completă a sensului textului", este imposibil să-l acuzăm că respinge sensul literal al pasajelor coranice pe care se bazează[727]. Am observat aceeași forță creatoare și la Bernard de Clairvaux, în special în legătura sa între *liberul arbitru* și imaginea lui Dumnezeu. Într-adevăr, observăm că această relație cu textele sacre pe care o împărtășeau cei doi medievaliști era, fără îndoială, departe de a se limita la o "naivitate precritică" și că, dacă bogăția analizei lor și fertilitatea pe care o găseau în *Biblie* sau în *Coran* contrastează total cu lecturile actuale dezastruoase și sterile, aceasta se datorează fără îndoială faptului că ei erau "mai aproape decât noi de aspectele cele mai originale ale *Sfintei Scripturi*", în măsura în care simbolismul biblic sau coranic era mai familiar oamenilor din vremea lor [728]. În consecință, pentru a ieși din mocirla în care se împotmolesc multe lecturi moderne, "nu avem altă cale de a ne alătura lor decât să intrăm la rândul nostru în mișcarea trasată de *Sfintele Scripturi*"[729].

Or, tocmai această punere în mișcare este ceea ce caracterizează opera lui Ibn 'Arabī, atât de

---

720 Cf. *supra,* ch. 2.5 et 3.3.

721 S. MURATA, *The Tao of Islam,* p. 43.

722 *Ibid.*

723 *Fut.* III, 346, citat în M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints,* p. 161-162.

724 Ibidem. Trebuie remarcat faptul că tot în timpul acestui episod Ibn 'Arabī a primit cunoștințele despre apocatastază, din "moștenirea sa adamică", și potrivit cărora universalitatea Milostivirii divine exclude eternitatea pedepsei infernale. Pe această temă, Adam îi declară: "Fericirea în viața viitoare este perpetuă în ciuda diferenței de locuințe: căci Dumnezeu a pus în fiecare locuință ceea ce face ca locuitorii acelei locuințe să cunoască fericirea", Fut. III, 346, citat în M. CHODKIEWICZ, Un océan sans rivage, p. 66.

725 Cf. *supra,* introducere, p. 8.

726 *Fut.* III, 348, citat în M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints,* p. 215.

727 P. HEATH, Creative hermeneutics, p. 202. Cf. exemplul citat mai sus, p. 28, nr. 158.

728 M. CORBIN, *La grâce et la liberté chez Saint-Bernard de Clairvaux*, p. 131.

729 Ibid.

adânc înscrisă în literă încât se aseamănă cu *Coranul*, în sensul că pare a avea nevoie să fie vizitată zilnic, mai degrabă decât să fie pur și simplu consumată de categoriile înțelegerii noastre: "Adoptăm pe furiș apriorismul unui om al secolului XX pentru care pare normal să credem că o carte, studiată cum trebuie, este suficientă pentru a ne comunica ceea ce un autor vrea să ne spună. Ar fi imprudent să uităm că, în secolul al XIII-lea și până de curând, cartea singură nu a fost un mijloc complet de transmitere a cunoștințelor în lumea islamică"[730]. Într-adevăr, "intențiile lui Ibn 'Arabī nu pot fi rezumate sau reduse la un fel de "sistem" intelectual, la vreo "doctrină" sau la un set unic de învățături teologice sau de credințe publice"[731], întrucât scrierile sale par să se bazeze mai ales pe o logică pedagogică, care "surprinde și dezamăgește apetitul nostru mental pentru clasificare"[732]. În acest fel, opera lui Ibn 'Arabī - ca și textul coranic - se referă la un efort permanent de actualizare: "Nimeni nu poate pretinde în mod serios că a "terminat" de citit vreo parte din *Futuhat*"[733].

Astfel, scrierile lui Ibn 'Arabī sunt o expresie a propriei sale experiențe, al cărei scop este de a încuraja realizarea realului (*tahqiq*), prin activarea legăturii dintre formele aparente și comune ale revelației coranice și realitățile la care se referă și care sunt revelate în fiecare experiență individuală. Astfel, expunerea sa minuțioasă a cosmologiei sau ontologiei este înainte de toate un mijloc pentru el de a înlătura iluziile care jalonează calea și de a clarifica implicațiile sau limitele fiecărui tip de realizare spirituală[734].

De aceea, este regretabil să constatăm că efortul său de interpretare a textului sacru a fost întotdeauna înțeles de unii ca o relativizare a sferei sale normative, atât printre adversarii săi [735], cât și printre anumiți admiratori entuziaști care perpetuează clișeul unui sufism în dezacord cu Legea revelată, care le permite să proiecteze un islam mai "cald" prin eliminarea elementelor care îi stânjenesc[736]. Cu toate acestea, ni se pare că paradigmele gândirii sale merită să fie actualizate, pentru a revitaliza dialogul dintre islam și modernitate. De fapt, se pare că, pe lângă întrebarea dacă exigențele modernității pot fi reconciliate cu paradigmele tradiționale și cum pot fi acestea integrate în societatea modernă, întrebarea crucială pentru religioși este dacă a deveni "modern" presupune neapărat să devii altcineva. Trebuie să desacralizăm religiosul - și, prin urmare, să eliminăm orice rațiune a existenței sale - pentru a-i permite să trăiască într-o societate secularizată? În acest sens, mai degrabă decât să contrapună în mod steril respectul pentru litera *Coranului* și necesitatea de a se adapta la vremuri, lucrarea lui *Shaykh al-akbar* mută dezbaterea în inima tradiției și deschide dezbaterea către posibilități care par de neconceput astăzi.

Dacă vrem să răspundem provocărilor actuale ale antropologiei, pe teme atât de arzătoare precum genul, transumanismul, clonarea și dialogul interreligios, Adamii lui Ibn 'Arabī pare să ofere resursele necesare pentru o reflecție aprofundată, îndrăzneață și totodată respectuoasă față de particularitățile religioase. Astfel, în mod paradoxal, tocmai privind spre trecut descoperim cele mai originale - ca să nu spunem cele mai "moderne" - propuneri din gândirea islamică. Într-adevăr, cine altcineva în afară de acest formidabil gânditor și scriitor despre unicitate ne-ar putea ajuta să înțelegem mai bine o umanitate care este atât tot mai uniformă, cât și tot mai divizată?

---

730 M. CHODKIEWICZ, *Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya,* p. 71.
731 J. W. MORRIS, *Ibn 'Arabîin the'Far West',* p. 120.
732 M. CHODKIEWICZ, *Une introduction à la lecture des Futûhât Makiyya,* p. 71.
733 J. W. MORRIS, *The Reflective Heart,* p. 34.
734 J. W. MORRIS, *Ibn 'Arabïin the'Far West',* p. 94-95.
735 A. KNYSH, *Ibn 'Arabi in the later islamic tradition,* p. 12.
736 B. RADTKE, *Between Projection and Suppression,* p. 78.

# Anexă: Diagrama de manifestare

Conform indicațiilor lui Ibn 'Arabī menționate în studiu.

A fi
(*Wujūd*)

Lui (*Huwa*)

Non-Lui (*Lā-Huwa*)

A nu fi
(*ʿadam*)

**Prezența divină**

(*Nafas al-Raḥmān*)

**Expirația Celui Milostiv** "Nuée (*ʿamā*')

Calame (*qalam*) **sau Primul Intelect** (*ʿaql al-awwal*)

**Realitatea mahomedană** (*Ḥaqīqa muḥammadiya*)

**Tablița păstrată** (*Lawḥ al-maḥfuẓ*)
**sau Suflet universal** (*al-Nafs al-kull*)

**Natura** (*tabīʿa*)
**sau Substanța secretă universală** (*al-jawhar al-muẓlim al-kull*)

**Lumea Comandamentului**
(*ʿālam al-amr*)

**Tronul** (*ʿarsh*)
**Pedestalul** (*kursī*)

**Cer fără stele** (*falak al-Atlas*)

**Soarele Paradisului**

**Cerul stelelor fixe** (*falak al-kawākib al-thābita*)

**Acoperișul Iadului**

**Lumea Creației**
(*ʿālam al-khalq*)

**Lotus al limitei**
(*Sidrat al-muntaha*)

**Sfere planetare**

**Lumea Generării și Corupției**
(*ʿālam al-kawn wa al-fasad*)

**Traducere realizată cu**

**DeepL Translator**



+



Neural Writer

**Fuşūş**
ā

Fuṣūṣ
ṣ
*Kitāb al-isfār*
Ibn Arabī
*Fuṣūṣ al-hikam*
**Faṣṣ**

ū
ī